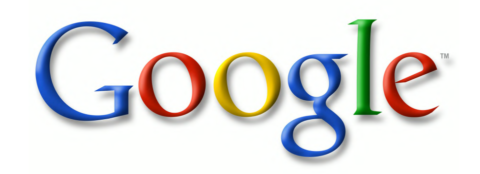
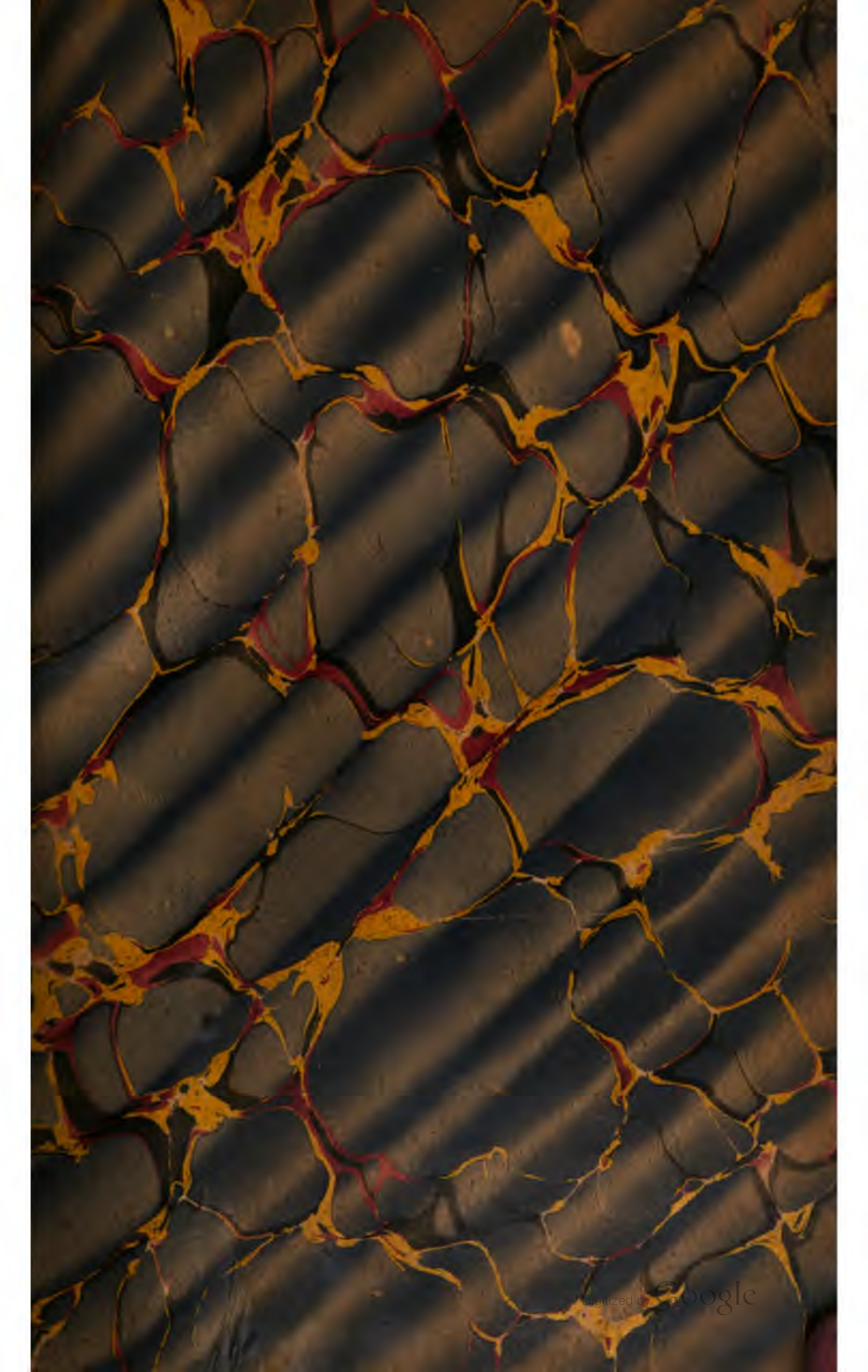





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



PHILON LE JUIF

COULOMMIERS

Imprimerie Paul Brodard.

ÉDOUARD HERRIOT

PHILON LE JUIF

ESSAI

SUR L'ÉCOLE JUIVE D'ALEXANDRIE

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT
(Académie des Sciences Morales et Politiques.)

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1898

A LA MÉMOIRE

DE MON PÈRE ET DE MA MÈRE

PRÉFACE

L'histoire des travaux de l'érudition moderne sur l'École Juive d'Alexandrie se réduit presque à l'histoire des études qu'elle a entreprises sur Philon. Ce fait n'a rien qui puisse étonner. Philon est la gloire de cette école. Son œuvre est la source de renseignements sans comparaison la plus abondante qu'elle nous ait laissée et une étude minutieuse de ses traités est l'introduction nécessaire à toute recherche sur les origines, le développement ou l'influence de la philosophie judéo-hellénique.

I

Une première série de ces travaux, qui s'étendent depuis le milieu du xvi[e] siècle jusqu'à nos jours, se rattache à la publication par Turnèbe, en 1552, d'une édition des œuvres de Philon. On connaissait déjà, par des traductions, quelques parties de l'œuvre de ce phi-

losophe. Un Italien avait « vulgarisé » dans sa langue la *Vie de Moïse*[1]. Personne encore n'avait cherché à réunir ses œuvres. C'est ce qu'entreprit Adrien Turnèbe pendant cette période d'enseignement au Collège Royal qui marque la période la plus féconde de sa vie[2]. Son édition est bien incomplète; le texte n'en était établi que d'après les manuscrits de la Bibliothèque Royale; il en reproduit le plus souvent les fautes nombreuses. L'ordre des traités y est arbitraire. Turnèbe, ayant remarqué, sans doute au début du *Traité des récompenses et des peines*, la phrase où Philon divise en trois parties les discours divins de Moïse : discours sur la création du monde, histoires et lois, rangeait sous ces trois chefs, sans plus de critique, les écrits du philosophe. Il réservait pour une quatrième partie les ouvrages qui ne s'adaptaient pas à l'un ou à l'autre de ces titres. Toutefois, telle qu'elle avait paru, l'édition de Turnèbe n'en était pas moins une œuvre considérable. Complétée par la publication, en 1587, à Francfort, de trois opuscules, puis par d'autres publications partielles, elle restera, jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle, l'origine de toutes les éditions, le texte de toutes les traductions, la base des quelques com-

1. *Philonis quaestiones CII et totidem responsiones morales super Genesim, latine*, ex ed. Aug. Justiniani, Genuensis, episcopi Nebiensis. Paris, in aedibus Ascensianis, 1520, in-fol. *Phil. Judaei Alexandrini libri Antiquitatum, Quaestionum et Solutionum in Genesim. De Essaeis. De nominibus hebraeis. De mundo.* Bas. per Adamum Petrum, mense Augusto, 1527, in-fol. *Ib.* ap. eundem, 1538, in-4. — *La vita di Mose*, volgarizzata da Sb. Fausto di Longiano. Ven., Valgrisi, 1548, in-8.

2. Φίλωνος Ἰουδαίου εἰς τὰ τοῦ Μοσέως Κοσμοποιητικά, Ἱστορικά, Νομοθετικά, τοῦ αὐτοῦ μονόβιβλα. *Philonis Judaei in libros Mosis de mundi opificio, historicos, de legibus, eiusdem libri singulares*, ex bibliotheca Regia. Parisiis, ex officina Adriani Turnebi typographi Regii. Regiis Typis, M. D. LII.



mentaires que suscitera cette mise au jour de l'œuvre de Philon.

De Turnèbe à Mangey, les éditions sont les suivantes :

En 1581, *Philo. Jud. de nobilitate gr. et lat.*, éd. Herm. Nehemius, Basil., Ostenius, in-8.

En 1587, *Phil. Jud. opuscula tria;* 1) *quare quorundam in sacris litteris mutata sint nomina*, 2) *de formatione Evae ex Adami latere*, 3) *Somniorum Josephi, Pharaonis, pincernaeque ac pistoris allegorica expositio. Gr. n. pr. ed. st. et op.* D. Hoeschelii ejdq. notatiunculis alicubi illustr. ex bibl. Aug. Frcft. ap. Jo. Wechelum, in-8.

En 1613, édition très importante : *Opera exegetica in libros Mosis de mundi opificio, hist. et legales, quae partim ab Adr. Turnebo, partim a Dav. Hoeschelio ex Aug. bibl. ed. et illustr. sunt. Access. ejd. Philonis sex opuscula. N. gr. et lat. in lucem emissa ex Sig. Gelenii interpret.* Col. Allobr. apud Petrum de la Rouière, M. DCXIII, in-fol.

En 1614, *Philo Judaeus de septenario. Ejd. fragm. II e libro de providentia. Omnia e codd. mss. n. pr. ed. a* D. Hoeschelio. Aug. V. ad insigne pinus, in-4.

En 1626, *Phil. Jud. liber de Virtutibus et Legatione ad Gajum. Graece.* Paris., ex typogr. Jo. Libert, in-4.

En 1640, *Omnia quae extant opera. Ex accuratiss. Sig. Gelenii et aliorum interpr. partim ab Adr. Turnebo partim a Dav. Hoeschelio ex August. bibl. ed. et illustr. Huic noviss. ed. access. variae lectt. et elegantiss. ejd. Phil. de septenario libellus et de providentia Dei fragmenta.* Lut. Paris. in-fol.

En 1691, à Francfort, une reproduction de cette édition *ap.* Jer. Schrey et Henr. Joh. Meyeri haeredes, in-fol.

Neuf traductions latines des œuvres de Philon se succédèrent dans les cinquante années qui suivirent la publication de l'édition de Turnèbe. Dès 1553, l'Anglais Christophorson en donnait une traduction partielle fort intéressante. Il relevait, à la suite d'une

étude plus scrupuleuse des manuscrits, une quarantaine d'erreurs dans l'édition française. Turnèbe lui-même transcrivait en latin les trois livres de la *Vie de Moïse*. Un évêque de Bâle essayait une traduction complète.

Les traductions françaises ne vinrent qu'un peu plus tard. La première fut donnée en 1588 par le docteur ès droits Pierre Bellier. Elle ne mérite pas tous les dédains que l'on a eus pour elle; encore aujourd'hui, elle peut servir, surtout dans la forme que lui donna le lecteur et interprète du roi Fed. Morel, chargé par quelques gens « soigneux du bien public » de la « purger de ses taches » et d'en « suppléer les défectuosités ». Elle était précédée d'une ode où l'enthousiasme du commentateur s'exagérait singulièrement les mérites de Philon.

Comme Bacchus orne la vigne,
de mesme la personne digne
rend son lieu natal annobly :
maint bourgeois sauua sa patrie;
ainsi Philon sauve d'oubly
sa maternelle Alexandrie.

En tout cas, l'esprit de système faisait défaut à ces premiers traducteurs français. Il n'en est plus de même avec le Bénédictin Bernard de Montfaucon qui traduit en 1709, sur l'original grec, le traité de la *Vie contemplative*. Cette traduction était suivie d'observations importantes. Bernard de Montfaucon cherchait à y soutenir la doctrine des anciens Pères, pour qui les

solitaires de la *Vie contemplative* étaient des chrétiens et à combattre l'opinion de Scaliger, qui, sur ce point, contredisait Eusèbe. Après avoir rappelé le témoignage des Pères, il tirait du traité « douze marques de christianisme ». A vrai dire, la traduction était, dans cet ouvrage, la partie accessoire; elle était, d'ailleurs, peu fidèle, puisque le traducteur avouait, d'une part, qu'il s'était attaché plutôt à l'esprit qu'à la lettre de l'original et que, d'autre part, tout en cherchant à donner Philon tel qu'il est, avec ses digressions, ses images parfois basses, il avait jeté « un voile leger sur certains endroits où l'expression trop nuë choquerait les règles que la bienséance a établies parmi les gens d'honneur ».

Nous croyons devoir donner ici la liste des traductions de Philon, du milieu du XVIe au milieu du XVIIIe siècle. Ce sont des instruments de travail que ne doit pas négliger celui qui cherche à éclaircir la pensée du philosophe.

A. TRADUCTIONS LATINES. — 1° *De mundi fabricatione, de decem praeceptis, de magistratu diligendo et de officio judicis, interprete* J. Christophorsono. Antw., Verwithagen, 1553, in-4. — Très rare.

2° *Lucubrationes omnes nunc prim. latinae ex graecis factae*, per Sgm. Gelenium, Bas., Episcopius, 1554, f. — *Lucubratt..... acc. Athenagorae liber de mortuor. resurrectione et Aen. Gazaei Theophrastus*, *ib.*, *id.*, 1558, in-8, 2 vol., *ib.*, *id.*, 1561, f. Lugd. 1561, in-8, 2 vol.

3° *Libri tres de vita Mosis i. e. de theologia et prophetia*, interpr. Adr. Turnebo, Par., Turnebus, 1554, in-8.

4° *De decem oraculis*. Lutet., C. Stephanus, 1554, in-8.

5° *Josephi patriarchae vita a Philone hebraeo graece composita, et a Petro Francisco Zino, canonico Veronensi in latinum conversa.* Venetiis, apud Christophorum Zanetum, 1574, in-8.

Ouvrage très rare, omis par Ebert, dans son *Lexique*, et par Graesse, dans son *Trésor des livres rares*. La Bibliothèque Nationale, à Paris, en possède un exemplaire : Réserve, C. 5987.

6° *Exempla tria insignia naturae, legis et gratiae s. Philonis vita Josephi patriarchae, ejusd. libri III vitae Mosis et Gregorii Nyss. forma perfecti christiani hominis, ex interpr.* Pt. Fr. Zini. Ven., Zalterus, 1575, in-8.

7° *Liber, quare in scripturis sacris mutata sint nomina, ex interpr. et cum notatt.* F. Morelli. Lutet., Morellus, 1593, in-8.

8° *De principe libellus. Ex nova conversione J. Jac. Beureri cum notis ejusd.* Friburgi Brisg. Böckler, 1596, in-8.

9° *De septenario liber singularis Fed. Morellus nunc primum lat. vertit notisque illustrav.* Lutet., Morellus, 1614, in-8.

B. Traductions françaises. — 1° *Oraison de la vraye Noblesse de Philon Juif, avec l'Institution d'un prince chrestien de Synèse evesque Cyrenien; le tout traduict de grec en françois*, par Daniel d'Auge, à Paris, chez Gilles Gourbin, à l'enseigne de l'*Espérance*, près le Collège de Cambray, 1555. — Très rare.

2° *Les œuvres de Philon le Juif, contenans l'interpretation de plusieurs divins et sacrés mystères et l'instruction d'un chacun mises de grec en françois*, p. Pi. Bellier. Paris chez Ch. Roger, 1588, in-8. — *Seconde édit. revue et augmentée de trois livres traduits sur le grec*, par Fed. Morel; Paris chez Ch. Chappelain, 1612, in-8. — *Troisième édit. revue et augmentée de nouveau* par Fed. Morel; Paris chez Bessin, 1619.

3° *Le livre de Philon de la vie contemplative, traduit sur l'original grec. Avec des observ., où l'on fait voir que les Thérapeutes étaient Chrétiens*, A. Paris, chez L. Guérin, 1709, in-12.

C. Traductions italiennes. — 1° *La vita di Mose*, trad. da Giul. Ballino in volgare italiana. Ven., Bevilaqua, 1560, in-4.

2° *Il ritratto del vero e perfetto gentiluomo, espresso da Filone Ebreo nella vita di Giuseppe patriarca e fatto vulgare*, da Pt. Fr. Zini. Ven., Giolito, 1574, in-4, *ib.*, Zaltiero, 1574, in-12, *ib.*, Rampazetto, 1575, in-8.

3° *La creatione del mondo*, trad. da Agst. Ferentilli. Ven., Giolito, 1570, reprod. ibid., 1572, 1574 (1575), 1578, in-4 (ces trois dernières réimpressions avec des notes marginales).

Dans cette période qui comprend environ deux siècles, de 1552 à 1742, si les éditions et traductions

sont nombreuses, les commentaires proprement dits le sont beaucoup moins. L'exégèse ne s'est pas encore occupée activement de l'école judéo-alexandriue. Seul, le théologien hardi qui, dès le XVIIe siècle, donne le premier exemple de cette science, lui consacre, dans ses œuvres, quelques pages. Richard Simon connaît très bien Philon, qu'il blâme d'avoir étudié l'éloquence plutôt que la critique et qu'il accuse de n'avoir pas su l'hébreu. Mais il connaît de plus, outre la version des Septante, sur laquelle il disserte longuement, les premiers philosophes de l'école juive d'Alexandrie : le Pseudo-Aristée, dont le fameux écrit fut composé, suivant lui, par des juifs hellénistes, beaucoup après Josèphe et Philon; et Aristobule, dont les œuvres ne lui paraissent pas avoir beaucoup d'autorité. Les discussions qu'il leur consacre sont, encore de nos jours, pleines d'intérêt et plusieurs de ses arguments n'ont rien perdu de leur valeur.

II

Une seconde série de travaux, qui comprend des *éditions complètes* et des *commentaires généraux*, se rattache à la publication, en 1742, des deux volumes in-fol. de Thomas Mangey. Cette édition marquait un progrès considérable. Le texte était encore incorrect; il suivait de trop près le texte de l'édition de Paris. Mais il était accompagné d'une traduction latine excellente qui demeure le commentaire le plus intelli-

gent de l'œuvre de Philon; les notes révélaient une grande connaissance de la littérature biblique et du judéo-alexandrinisme. L'ordre des traités était meilleur que celui adopté par Turnèbe. Mangey donnait des textes inédits, des fragments tirés d'Eusèbe et de Jean Damascène. Enfin, la savante et importante dissertation qui précédait l'ouvrage était et reste un vrai chef-d'œuvre d'érudition précise et élégante.

Dans l'histoire du texte de Philon, deux grands faits viennent compléter l'œuvre de Mangey :

1° En 1816 et 1818, à Milan, Angelo Mai donne des fragments inédits. Il publie un manuscrit nouvellement découvert et annonce l'existence d'une version arménienne, version faite sans doute à une époque où le recueil des œuvres de Philon était encore entier et qui renfermait une foule de traités depuis longtemps perdus dans la langue originale.

2° En 1822 et 1826, Aucher, moine du couvent de Saint-Lazare, à Venise, publie une traduction latine de cette version. Il donne, en 1822, *deux livres sur la Providence*; *un livre sur la raison dont les brutes paraissent douées*; en 1826, *quatre livres sur la Genèse, deux sur l'Exode*; *un sur Samson*; *un sur Jonas*; *un sur les anges qui apparurent à Abraham.*

D'autres travaux sur le texte, moins importants, virent le jour durant cette période. En résumé, on peut donner la liste suivante :

1° *Philonis Judaei opera quae reperiri potuerunt omnia*; *extum cum mss. contulit, quam plurima etiam a codd. Vaticano,*

Mediceo, et Bodleiano, scriptoribus item vetustis nec non catenis graecis ineditis adjecit, interpretationem emendavit, universa notis et observationibus illustravit Thomas Mangey, Ld., 1742, 2 vol. in-fol.

2° *Philonis liber de virtutibus sive de legatione ad Gaïum imperatorem*, ed. Morus. Lipsiae, 1781.

3° *Philonis Judaei opera omnia graece et latine ad editionem Thomae Mangey edenda curavit* A.-F. Pfeiffer, 5 vol. in-8. Argentorati in bibliopolio Academico, 1785. Édition incomplète; elle ne contient que le premier volume et 80 pages du tome II de celle de Mangey.

4° *Philon*, *Chrestomathie*, édition Dahl, 2 vol. Hamburg, 1800-1802.

5° *Philonis Judaei*, Porphyrii philosophi, Eusebii, Pamphili, opera inedita ed. Angelus Maius. Mediolani, 1816. — *De Cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Jona* : editore ac interprete Angelo Maio. Mediolani, regiis typis, 1818, in-4.

6° *Philonis J. Sermones tres hactenus inediti, I et II de Providentia, et III de animalibus, ex armena versione antiquissima ab ipso originali textu graeco ad verbum stricte exequuta, nunc primum in latinum fideliter translati*, per J.-B. Aucher (armen. et lat.). Venetiis, typis Caenobii Armenorum, in insula S. Lazari. 1 vol. en 1822, second vol. en 1826.

De grands travaux de commentaire, que ces publications avaient rendus possibles, parurent à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe. Il faut citer, parmi les plus importants, ceux de Eichhorn, le célèbre orientaliste allemand qui, dans sa *Bibliothèque générale de littérature biblique*, consacra une étude à l'exposition de la doctrine de Philon; de Gfrörer, l'historien converti avec tant d'éclat au catholicisme, dont l'ouvrage, plein de vues ingénieuses et fécondes, serait encore très précieux à étudier; de Grossmann, qui défendit victorieusement, en 1841, l'authenticité des

œuvres de Philon, violemment attaquée par Kirschbaum.

D. God. Werner, *De Philone Judaeo teste integritatis scriptorum mosaicorum*. Stargard, 1743, in-fol.

Gottleber, *Animadversiones ad Philonis legationem*, 1773.

Eichhorn, *Biblioth. gén. de littér. biblique*, t. IV, Leipzig, 1787-1801.

Bryant Jac., *The sentiments of Philo Judaeus*. Londres, 1797, in-8.

Planckius, *Commentatio de principiis et causis interpretationis Philonianae allegoricae*, in-4. Gœttingue, 1807.

Scheffler, *Quaestiones Philonianae. — De ingenio moribusque Judaeorum per Ptolemaeorum saecula*, Marburg, 1829.

Gfrörer, *Philon et la théosophie alexandrine*, 2 vol. in-8. Stuttgart, 1820-31.

Grossmann, série de travaux de 1829 à 1857.

Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüd. alexandrinischen Religionsphilosophie*, 2 vol. in-8, Halle, 1834. — Ouvrage très important sur les sources grecques du judéo-alexandrinisme et qui paraît à Delaunay marquer « le point d'arrêt de la critique moderne sur l'école d'Alexandrie ».

III

Après le grand effort de Mangey, la critique possédait un texte à peu près correct de Philon. Les grands commentaires que nous avons signalés dégageaient les traits principaux de sa figure, les grandes lignes de ses théories. Désormais, les interprètes devaient s'efforcer de préciser leur recherche en la limitant. Ils devaient mettre au service de cette étude les progrès nouveaux de la philologie et de l'histoire. De là une double série de travaux de détail qui se poursuit jusqu'à nos jours :

A. Travaux sur le texte. — 1° Flesch, *De vita Mosis*, Prague, 1838.

2° J.-G. Müller, *Das Buch von Weltschöpfung*, avec une longue introduction. — Berlin, 1841. Bon commentaire, meilleur que le texte, reproduit à la lettre l'édition de Turnèbe.

3° *Philonis opera omnia*, Tauchnitz, huit tomes, Leipzig, 1851, 1852-1853, Holtze. Pour notre étude, nous nous servirons surtout de la dernière réimpression de cette édition, la plus commode de toutes et qui marque, au point de vue du texte, un progrès, insuffisant d'ailleurs, sur celle de Mangey.

4° *Philon, Œuvres inédites et corrigées*, édition Tischendorf. Lipsiae, 1868.

5° *Fragments of Philo J. newly edited*, by J. Rendel Harris, *with two facsimiles*. Edited for the syndics of the University Press. Cambridge, The Un. Press., 1886, in-4.

6° *Philonis Alex. libellus « de opificio mundi »*. Edidit Leopoldus Cohn. *Specimen novae editionis operum Philonis ab Academia Regia Berolinensi proemio.... ornatum*. Vratislaviae, G. Koebner, 1889, in-8.

7° *Philon, De aeternitate mundi*. Ed. Fr. Cumont, Berlin, 1891.

8° *Neu entdeckte Fragmente*. Ed. Paul Wendland, Berlin, 1891[1].

9° *Philo about the contemplative Life or the fourth book of the treatise concerning virtues*, critically edited with a defense of its genuiness by Fred. C. Conybeare, M. A. Oxford, 1895.

B. Traduction. — *Philo J. Works*, translated by Yonge, 4 vol. petit in-8, London, 1854-55.

C. Commentaires. — 1° Müller J.-G., *Ueber die Textescritik d. Schriften des Juden Philo*, 1839.

2° Dentzinger H., *De Ph. philosophia et schola Judaeorum Alexandrina Dissert.*, 1840.

3° Biet (l'abbé), *Essai histor. et critique sur l'École juive d'Alexandrie*, thèse, Paris, 1854.

4° Delaunay F., *Philon d'Alexandrie. Écrits historiques*. Paris, 1867, deuxième édition, 1870[2]. Ouvrage intéressant, malgré quelques écarts d'imagination et quelques soucis polémiques.

1. Suivis d'une étude sur la forme primitive du *De sacrif. Abelis et Caïni*. Wendland avait déjà écrit un article sur l'authenticité du *De aeternitate mundi* dans *Arch. für Gesch. der Phil.*, I, 1889, p. 509 et suiv.

2. Du même auteur, études dans *Revue archéol.*, N. S., XXII, 1870-71, p. 268-282; XXVI, 1873, p. 13-22.

— Du même auteur : *Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque*, deuxième édition, 1874.

5° Siegfried, *Philo von Alexandria als ausleger des A. Test. an sich selbst und nach seinem geschicht. Einfluss betrachtet nebst Untersuch. über die graecitaet Philo's*. Iéna, 1875. Ouvrage capital.

6° H. Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alex.*, Turin, 1876.

7° Réville; *Le Logos d'après Philon*, Dissert. Genève, 1877.

8° M. Nicolas, *Études sur Ph. d'Alex.* (*Revue de l'Histoire des Religions*. Années 1882, 1883. Vol. V, VII et VIII.)

9° Bernays J., *Ueber die unter Philon's Werken stehende Schrift « über die Unzerstörbark. des Weltalls »*. Berlin, 1883, in-4.

10° Holwerda J.-H., *Annotatio critica in Philon. Judaei librum de poster. Caïni*, 1884.

11° Ausfeld R., *De libro* : περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον, Gött., 1887, in-8.

12° Drummond J., *Philo J. or the jewish-alexandrian Philos. in its developm. and completion*. London, Williams and Norgate, 1888, 2 vol. in-8.

13° Wolff M., *Die Philonische Philos.*, 1888.

14° Jessen J., *De elocutione Philonis Alex.* (progr. Johann. Hamb.), 1889.

15° Massebieau, *Le classement des œuvres de Philon* (Biblioth. de l'École des Hautes Études. *Sciences religieuses*. Vol. 1).

16° H. Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*. Toulouse, 1890. Ouvrage important.

17° Freudenthal, *Erkenntnisslehre Ph. von Alex.*, Berlin, 1891.

18° J. Neel, *Le Philonisme avant Philon* (*Revue de théologie suisse*, 1892).

19° Ryle Edw., *Philo and Holy Scripture*, London, 1895.

D'autres ouvrages, beaucoup plus généraux, ne sont pas moins utiles à l'étude du judéo-alexandrinisme. Ce sont les *Histoires des Juifs*, de Jost, de Grätz, de Geiger, de Schürer; les *Histoires de l'école d'Alexandrie*, de Matter, Simon, Vacherot; *la Kabbale*, de Franck; *la Métaphysique d'Aristote*, de Ravaisson; les belles his-

toires de Havet et de Renan. C'est sous le patronage de ceux de ces savants qui appartiennent à notre pays que voudrait se placer modestement une étude entreprise suivant leur méthode, avec leur désir de précision et de clarté, dans leur esprit d'humilité vis-à-vis des textes et des faits.

L'heure n'est pas encore venue où un historien philosophe pourra écrire sur Philon et l'École Juive d'Alexandrie l'œuvre vivante et complète qui nous manque; il faut attendre au moins la grande édition que promet l'Académie de Berlin. D'ici là, nous interdisant les longues dissertations érudites et croyant qu'un écrivain doit réserver pour lui une bonne part des recherches qui l'ont amené à ses conclusions, nous tâcherons de donner un précis dense, net, et, si possible, commode de cette philosophie. Les études philoniennes sont tout à fait négligées en France; ne doit-on pas essayer de les remettre en honneur, jusqu'au jour où un écrivain nous donnera sur l'École Juive d'Alexandrie un ouvrage qui ait quelque chance d'être, provisoirement, définitif?

PHILON LE JUIF

ESSAI SUR L'ÉCOLE JUIVE D'ALEXANDRIE

INTRODUCTION

C'est au début de l'ère chrétienne, dans Alexandrie.

Au cours de cette dispersion qui nous offre le merveilleux spectacle d'un peuple se répandant à travers les continents et les îles sans s'épuiser, sans rien perdre de son génie, les Juifs se sont installés en Égypte. Avec patience, avec souplesse, fidèles par intérêt, ils se sont mêlés plus d'une fois au gouvernement du pays; leurs docteurs se sont fait écouter des rois; ils ont su oublier la vieille haine commandée par Moïse. Ils ont été persécutés, mais ils ont souffert avec courage. Ils occupent maintenant deux des cinq quartiers de la ville. Ils sont négociants, rarement artisans; banquiers, quelquefois usuriers; les plus pauvres mendient et on les regarde comme des magiciens. On ne les aime pas; on les supporte; un temps va venir où on ne les supportera même plus. On leur reproche trop d'austérité, leur vie retirée qui les rend suspects; et surtout ces mystères qu'ils célèbrent dans les proseuques, parmi les jardins consacrés.

Mais Dieu a dit, par les prophètes : « Israël, tu seras

la lumière des peuples ». Ayant conquis la fortune, les Juifs rêvent d'une autre conquête; ils savent, car ils sont réfléchis, que les idées sont plus puissantes que l'or. Ils veulent fondre le judaïsme et l'hellénisme; donner au judaïsme un tour plus philosophique et plus moderne; ranimer l'hellénisme affaibli en lui infusant leurs dogmes les plus solides. Et c'est ainsi que s'épanouit dans l'œuvre considérable de leur Philon une philosophie, préparée par de longs efforts, qui cherche à rapprocher Moïse et Platon.

On appelle cette philosophie le judéo-alexandrinisme.

Nous nous proposons de l'étudier.

Si l'on veut comprendre toute l'importance de la philosophie judéo-alexandrine, il faut, avant d'entreprendre l'étude patiente de ses origines, de son développement et de son influence, définir avec précision les *mouvements* qui entraînèrent l'une vers l'autre la Grèce et l'Orient philosophes et amenèrent une union si étroite de ces deux grands courants qu'au IIIe siècle avant Jésus-Christ une traduction grecque de la Bible était déjà nécessaire et qu'au Ier une synthèse à peu près complète de la pensée grecque et de la croyance juive pouvait s'accomplir dans les écrits de Philon.

Une pareille rencontre n'est pas un simple accident historique. On en saisirait très mal la portée, si l'on ne s'était pénétré d'abord de la *nécessité logique* de cette fusion [1].

Le monothéisme sémitique avait très fortement marqué la transcendance de Dieu par rapport au monde.

Entre Dieu, Créateur parfait de l'univers, et l'univers, créature imparfaite de Dieu, il avait mis un intervalle qu'il semblait impossible de combler. Le nom d'Elohim lui-

1. Voir des considérations très intéressantes dans Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, t. II; Vacherot, *École d'Alexandrie*, t. I; Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. II.

même, ce pluriel de quantité, indiquait déjà la grandeur illimitée que l'Ancien Testament attribuait à Dieu. Cette grandeur, cette indépendance s'affirment encore davantage à partir de l'apparition à Abraham. Dieu devient dès lors le Tout-Puissant, El-Schaddaï [1], le maître dont l'intervention peut déplacer et renverser toutes les lois du monde. Il y a un abîme entre l'univers et lui; ou plutôt ces deux termes ne se posent pas l'un en face de l'autre. Dieu est, voilà le fait, fait primitif, fait indémontrable. Ce qui nous paraît être en dehors de lui n'existe que par des créations volontaires de sa bonté.

Cette idée de la transcendance de Dieu était tout à fait conforme à l'esprit de la première religion juive. Elle prévaudra dans la Kabbale et y aura les conséquences les plus importantes. Elle amènera des kabbalistes comme l'auteur du *Sepher Ietzirah*, dans l'impossibilité de supprimer l'intervalle entre l'univers et Dieu, à supprimer le premier de ces termes, à considérer Dieu en même temps comme la matière et la forme du tout. Dans la Bible, au contraire, nous assistons à un travail lentement fécond dont le résultat est de réaliser enfin les intermédiaires possibles entre le Créateur et la créature.

Dieu est en rapport perpétuel avec le monde. Il se manifeste à son peuple. Pourtant il est invisible. Il fallut donc que la théologie juive admît en Dieu des puissances dérivées dont l'entremise lui permît de communiquer avec l'univers. Telle est l'origine des Elohim. Ce sera, dans la suite, une partie de notre étude de rechercher, à propos des origines de la théorie philonienne du Verbe, les passages de la Loi où ces intermédiaires sont le plus clairement désignés. Nous pouvons déjà, par des exemples, en apercevoir la formation.

1. *Gen.*, XVII, 1.

Dans la première phrase de la *Genèse*[1] c'est l' « Esprit de Dieu » qui plane sur les eaux. Plus tard (XVI, 7), nous voyons « une délégation, une apparition » de l'Éternel se présenter à Hagar, près de la source, sur le chemin de S'our. Cette apparition, ce n'est pas un ange, mais Jéhova lui-même, visible sous une forme détachée de lui. Et Hagar qui l'a reconnu s'étonne. « Elle appela le nom de l'Éternel qui lui avait parlé : Tu es le Dieu de la vision.... C'est pour cela qu'on appelle ce puits le puits du Vivant de la Vision. »

Dans l'*Exode* (III, 1) c'est à Moïse qu'apparaît cette manifestation de Dieu. Du fond des buissons, Dieu crie que c'est bien lui qui est présent : « Je suis le dieu de ton père, le dieu d'Abraham, le dieu d'Isaac et le dieu de Jacob ». Cette même apparition est nommée la « Gloire de l'Eternel » (XXIV, 16). Moïse voudrait le contempler; mais aucun mortel ne peut voir la personne de Dieu sans mourir. « L'Éternel dit : « Voici une place près de moi; place-toi sur ce rocher et, quand ma *gloire* y passera, après que je t'aurai placé dans le creux du rocher, je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé; alors je retirerai ma main et tu me verras par derrière; mais ma personne est invisible. » (XXXIII, 21-23.) Passage curieux où la *face* de Dieu, c'est-à-dire son essence, est distinguée de sa *beauté*, qui est son apparence.

Dans les *Juges*, un « prophète », qui est la Voix de Dieu, réprimande les enfants d'Israël (II, 1). Lorsque les Israélites implorent l'Éternel au sujet des Midianites (VI, 8), il leur envoie de nouveau « un prophète », c'est-à-dire que, sous une forme humaine, il leur apparaît. L'apparition vient s'asseoir sous le térébinthe d'Ofrah et se présente à Gédéon qui bat du froment dans une cuve. Elle lui parle. Pour

1. Sauf indication spéciale, les citations de la Bible seront toujours faites d'après la traduction de Reuss, Paris, 1879.

s'assurer que c'est bien Dieu qui s'adresse à lui, Gédéon demande un signe; il demande que l'apparition ne s'éloigne pas avant d'avoir reçu son offrande. L'apparition reste; elle touche du bout de son bâton la viande et les gâteaux, puis disparaît. Et Gédéon se convainc qu'il a bien vu l'apparition de l'Éternel [1].

Ainsi, peu à peu, se forme dans la Bible la doctrine des manifestations visibles de Dieu, conséquence de la nécessité qui s'imposait de mettre Dieu en relation avec le monde. La *Genèse*, l'*Exode*, les *Juges* nous donnent des exemples concrets de l'apparition de ces puissances. Le *Livre de Job* et les *Proverbes* nous les montrent réunies en une synthèse qui est la *Sagesse* de Dieu.

Il faut citer les passages où cette Sagesse est le plus nettement définie. C'est d'abord dans le *Livre de Job* (XXVIII) un long fragment. L'écrivain sacré s'y demande où est le gisement de cette Sagesse, de cette Intelligence qui n'est ni sur terre ni dans la mer, que l'on ne saurait échanger contre un vase de vermeil, la topaze d'Éthiopie ou l'or d'Ofir.

Mais la sagesse, d'où vient-elle donc?
Et où est la demeure de l'intelligence?
Elle est dérobée aux yeux de tout ce qui vit,
Elle est cachée aux oiseaux du ciel.
L'enfer et la mort disent :
Le bruit seul en est venu à nos oreilles.
C'est Dieu qui en sait le chemin;
Lui seul en connaît la demeure.
. . . .
Quand il régla le poids du vent,
Et qu'il fixa la mesure des eaux;
Quand il donna une loi à la pluie,
Et qu'il traça le chemin de la foudre qui tonne,
C'est alors qu'il la vit et la révéla,
Qu'il l'établit et l'approfondit :

1. Cf. *Juges*, XIII.

La Sagesse est donc une personne distincte, insaisissable à l'homme; elle est l'Intelligence de Dieu, l'attribut inséparable de Dieu, perpétuellement assis à son côté.

Les *Proverbes* nous la font voir aussi comme un attribut constant de Dieu, mais distinct de lui, puisque Dieu a fondé le monde « *avec* la sagesse » (III, 19). Elle se définit elle-même dans un passage très célèbre où elle se représente comme voisine de la prudence, ayant seule en partage le conseil et la réflexion, l'intelligence et la force; comme la maîtresse des rois, l'impératrice des juges, le principe de toute richesse, de tout honneur (VIII, 12).

L'Éternel me créa comme début de ses actes,
    avant ses œuvres, autrefois.
J'ai été formée avant les siècles,
    dès le commencement, dès les origines de la terre
Il n'y avait point d'océan quand je naquis,
    point de sources aux eaux abondantes.
Avant que les montagues fussent fondées,
    avant les collines, je suis née,
Avant qu'il eût fait la terre et les steppes,
    et le commencement des mottes du sol.
J'étais là quand il disposa les cieux,
    quand il traça un cercle sur l'océan, etc.
Moi, j'étais à ses côtés comme son ouvrière,
    j'étais toute joyeuse jour par jour,
    je m'égayais devant lui en tout temps.
Je jouais sur le sol fertile de la terre,
    et ma joie, c'étaient les hommes.

Démiurge de l'univers, et démiurge joyeux des perfections de son œuvre, la Sagesse a bien désormais tous les caractères d'une personne. Cette personnification même est poussée si loin que les Proverbes nous la dépeignent habitant une belle maison orientale; elle y donne de somptueux festins, les hommes de bien se tiennent sans cesse près « des poteaux de ses portes » et ses servantes vont, sur les places élevées de la ville, inviter les ignorants à boire son vin et à manger son pain.

C'est bien le terme de l'évolution dont les textes nous ont permis de fixer quelques moments. Le *Livre de Job* appartient à cette époque où la pensée juive se complique de préoccupations philosophiques; il en est de même des *Proverbes*, où la poésie cède de plus en plus la place à la philosophie. A ce moment, qu'il ne faut pas songer à préciser par des dates, une transformation essentielle s'est produite dans le dogme judaïque. Entre Dieu et le monde, ces deux termes irréductibles, un terme intermédiaire est apparu : la *Sagesse*, qui supprime l'intervalle et rend possible la communication.

Un mouvement inverse s'était produit dans l'histoire de la pensée grecque [1].

La philosophie grecque avait eu des origines très différentes des origines de la théologie juive. Les premiers physiciens grecs s'étaient limités, de parti pris et par réaction contre les théologiens, à l'étude de la nature dont les éléments sont seuls des dieux. Que le principe des choses fût l'eau comme le voulait Thalès; qu'il fût, au gré d'Anaximandre, l'atmosphère sans limites; ou bien l'air, suivant Anaximène, ce principe était exclusivement naturel et la raison qui l'établissait, en dehors de toute préoccupation religieuse, s'opposait à ce qu'on le cherchât en dehors de l'univers.

Avec Héraclite, dont il faut tenir un si grand compte dans l'histoire des idées grecques, le naturalisme des premiers physiciens s'épure et s'idéalise. Ce feu, cette « âme » qui anime le monde, ce sont des principes déjà plus subtils que l'eau ou l'air. L'univers perçu par nous vient de ce principe et y retourne, selon un rythme réglé par la loi d'un Destin qui le prescrit au temps qu'il faut. Il n'y a pas de Dieu auteur de l'univers, mais il y a une loi

1. Cf. Fouillée, II, 290 et suiv.

divine (θεῖος νόμος), seul point fixe au milieu de l'éternel devenir. Le phénomène intelligible se distingue du phénomène sensible. Le naturalisme ionien est dépassé.

Il le sera bien plus encore lorsqu'à sa métaphysique fondée sur une physique, les pythagoriciens en substitueront une fondée sur la science idéale des mathématiques; lorsqu'au lieu de la matière, ces mêmes pythagoriciens prendront pour origine de leur système l'immatériel et donneront pour premier principe au monde le nombre supérieur à lui. A ce moment, la philosophie grecque s'est élevée franchement à la conception de l'Idée. Au v[e] siècle, cet idéalisme trouve une expression très saisissante dans la doctrine d'Anaxagore qui, pour expliquer le cosmos, suppose et démontre un principe intelligent, le νοῦς, principe simple, actif et nettement distinct des éléments passifs et multiples du monde. Ce νοῦς a existé avant le cosmos qu'il a tiré du chaos. Il est libre et conscient et si l'on n'ose pas dire de lui qu'il soit immatériel et transcendant, c'est que la notion de ces qualités ne s'est pas encore précisée dans la philosophie grecque.

Il est inutile d'insister sur les progrès immenses que Platon fit faire à cet idéalisme. Dans son œuvre, voici que nous retrouvons les trois termes dont la pensée juive aura établi les relations, à la fin de son développement. Au premier degré de cette hiérarchie, il admet un monde sensible, copie d'un autre monde, univers visible que l'Idée a tiré du néant en donnant une forme à la matière par elle-même informe, indéfinissable, imperceptible; un cosmos, organisme vivant, toujours jeune et relativement parfait. Ce monde est régi par les Idées, à la fois lois et catégories, types et espèces, modèles des êtres naturels, êtres surnaturels indépendants du temps et de l'espace. Ces Idées sont subordonnées les unes aux autres; en remontant de la plus particulière à la plus générale, nous arri-

vons à une Idée suprême, l'Idée du Bien, seule parfaite, seule absolue, dont les autres idées ne sont que des modes. Cette Idée du Bien n'a plus d'autre lieu qu'elle-même. Elle est supérieure même au Démiurge, à ce Dieu du *Timée* qui, en créant, regarde l'Éternel, c'est-à-dire l'Idée du Bien, dernier terme de la hiérarchie métaphysique.

La philosophie de Platon marque l'époque où la pensée grecque se rapproche le plus de la pensée juive. Ses idées ont plus d'un point de ressemblance avec les différents intermédiaires de Dieu, qui, dans la théologie hébraïque, se réuniront bientôt sous les traits de la Sagesse. Avec Aristote, avec le stoïcisme qui viendront après Platon, l'idéalisme tendra de nouveau vers le naturalisme. Mais l'élan sera déjà donné et la philosophie judéo-alexandrine se sera manifestée. Elle tiendra sa force et ses garanties d'avenir de l'évolution qui, par des mouvements parallèles et de sens contraire, avait effacé les différences primitives entre la théologie juive et la philosophie grecque et les avait préparées à s'unir.

LIVRE I

LE JUDÉO-ALEXANDRINISME AVANT PHILON

CHAPITRE I

JUIFS ET GRECS AVANT ALEXANDRE
ALEXANDRE ET LE JUDAÏSME

Les Juifs ont-ils eu des relations, hostiles ou amicales, avec les Grecs, avant l'époque d'Alexandre? C'est la question à laquelle donnent lieu cinq vers de ce Chœrilos de Samos qui, vers la fin du v[e] siècle, chanta la victoire des Grecs sur les Perses. Après avoir énuméré tous les peuples qui prirent part à l'expédition de Xerxès, Chœrilos citait « des hommes étonnants » qui parlaient le phénicien, « habitaient dans les monts Solymiens, près d'un lac étendu », et qui, à la place de leurs cheveux rasés, « portaient le cuir d'une tête de cheval, séché à la fumée »[1].

Josèphe ne doute pas qu'il ne soit question ici des Juifs (τοῦ ἔθνους ἡμῶν) puisque, dit-il, « les monts Solymiens sont situés dans notre pays, ainsi que le lac dit Asphaltite, qui est bien le plus étendu et le plus important de tous les lacs

1. Le fragment est donné dans Naeke, Choerili Samii quae supersunt Leipsig, 1817. Il a été traduit et commenté par Th. Reinach, Textes relatifs au judaïsme, pp. 5 et 6.

de Syrie ». Les commentateurs de Josèphe sont de son avis. La question, en réalité, est un peu plus délicate. Elle a donné lieu à des discussions sans fin entre les savants. Le dernier de ceux qui y ont pris part ne croit guère que le peuple mentionné par Chœrilos soit les Juifs[1]. Il serait utile d'entrer dans le détail de ses arguments si le fragment cité, très intéressant pour l'histoire, avait pour la philosophie plus d'importance qu'il n'en a.

Il faut parler tout autrement d'un fragment qui nous a été conservé, grâce à Josèphe, des œuvres philosophiques du polygraphe Cléarque de Soli, péripatéticien des IVe et IIIe siècles avant notre ère[2]. S'il en faut croire l'adversaire d'Apion, Aristote prenait lui-même la parole au premier livre du traité de Cléarque *Sur le sommeil*. Il racontait avoir eu un entretien avec un homme qui « était, de naissance, Juif de la Cœlé-Syrie », c'est-à-dire de cette Syrie montagneuse qui comprenait la vallée du Jourdain, la Palestine. « Ces Juifs, aurait dit Aristote, sont les descendants (ἀπόγονοι) des philosophes indiens; *les philosophes, qui s'appellent dans l'Inde* Καλανοί, *s'appellent chez les Syriens* Ἰουδαῖοι, du nom du pays qu'ils habitent : Ιουδαία ». « Cet homme qui avait reçu l'hospitalité dans beaucoup de pays, qui était descendu des hautes régions (du pays de Pergame?) vers la mer, *était hellénique non seulement par le langage, mais encore par le cœur*. Alors nous séjournions en Asie. Il vint, dans les lieux où nous étions, nous trouver, nous et quelques disciples, pour éprouver notre sagesse. Mais, comme il avait eu des rela-

1. Th. Reinach, *op. cit.*, p. 6, n. 1.

2. Le fragment est donné par Müller, *Frag. hist. graec.*, Didot, II, 323. — Fr. 68. Il a été conservé : 1° par Josèphe (*C. Apion*, I, 22) que reproduisent Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, 15 (p. 131 Sylb.), et Eusèbe, *Praep. evang.*, IX, 5; 2° partiellement par Proclus, *Commentaire inédit du livre X de la République de Platon*. Cf. Heitz, dans Didot, *Aristote*, IV, II, 352. Il a été traduit et commenté par Th. Reinach (*Textes relatifs au judaïsme*, p. 10 et suiv.), à qui j'emprunte ces références.

tions familières avec beaucoup de ceux qui savent, ce fut lui plutôt qui nous fit part de ce qu'il savait. »

Cette rencontre, si elle était historique, aurait eu lieu lors du séjour que fit Aristote près du tyran Hermias d'Atarné (347-345 av. J.-C.). Que faut-il en penser et doit-on recevoir à la lettre les assertions de Cléarque?

Des érudits ont tranché la question d'un seul coup en déclarant que ce texte de Cléarque n'était pas authentique. Jonsius [1] le repoussait pour six raisons, tirées surtout du silence des auteurs autres que Josèphe sur le traité invoqué et l'entretien rapporté. Pour Meiners [2], le traité où Josèphe, copié par Eusèbe et Clément d'Alexandrie, a pris cet extrait, serait l'œuvre de quelque faussaire juif : le passage ne peut pas être authentique parce que le nom σχολαστικοί donné aux disciples du Maître n'a été pris dans cette acception que longtemps après Aristote.

Cette dernière raison est spécieuse. Le mot σχολαστικός, en effet, n'a chez Aristote que le sens d'oisif, désœuvré [3]. C'est à peu près à l'époque de Plutarque [4] qu'il prend le sens de « *homme d'étude* » que nous lui trouvons constamment chez les auteurs du IIIe siècle [5]. L'argument n'a pas paru suffisant à Verraert [6], qui a repris les six raisons de Jonsius, les objections de Meiners et a démontré, d'une façon définitive, l'authenticité du texte de Cléarque.

Le texte de Cléarque est authentique; mais faut-il admettre pour cela qu'Aristote ait réellement rencontré le philosophe juif, dans la conversation duquel il se serait instruit? Le fait semble complètement invraisemblable. Ce philosophe aurait appartenu, suivant Cléarque, à une com-

1. Jonsius, *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV*. Iéna, 1716.
2. Meiners, *Historia doctrinarum nascentium, crescentium, labentium apud Graecos et Romanos*.
3. *Pol.*, 6, 8, 22; *Pol.*, 5, 11, 5; *Nic.*, 10, 7, 7, etc.
4. Cf., par exemple, *Cic.*, 5; *Mor.*, 46, *a*.
5. Cf., par exemple, Diog. L., 4, 53; Lgn, 3, 4.
6. J. B. Verraert, *De Clearcho Solensi*, diss. inaug. Gand, 1828, p. 72 et suiv.

munauté juive de la région de Pergame. Il aurait beaucoup voyagé, aurait eu des relations avec beaucoup d'hommes instruits; c'est au cours de ces conversations et de ces voyages que se serait développée en lui une sympathie pour la Grèce. Il est déjà douteux, en dépit de Josèphe[1], qu'il y ait eu à cette époque, aux environs de Pergame, des communautés juives. Il est encore plus douteux qu'un Juif ait pu s'helléniser si profondément, dès le IVe siècle. Lorsque Alexandre sera entré en Palestine, qu'il y aura installé des colonies, qu'il y aura introduit la civilisation grecque, nous verrons combien d'obstacles rencontreront les idées nouvelles et les efforts qu'il leur faudra pour transformer la pensée juive. Nous verrons avec quelle réserve il faut rechercher, dans l'*Ecclésiaste*, les traces de la philosophie grecque; il en sera de même dans l'*Ecclésiastique*, dont la composition remonte tout au plus à la première moitié du IIIe siècle. Nous devons donc n'accorder au fragment de Cléarque qu'un intérêt de curiosité et bien nous garder de tirer aucune conclusion de ce prétendu entretien d'Aristote avec le philosophe juif.

Ce fut le génie d'Alexandre le Grand qui prépara la fusion du judaïsme et de l'hellénisme. De toutes ses entreprises pour rapprocher l'Orient de l'Occident, aucune n'a gardé plus d'importance; de tous ses projets, celui-ci fut peut-être le moins chimérique et le plus fécond. Il sut profiter des hésitations du peuple juif que deux siècles de souffrance sous la domination perse avaient abattu. Il comprit que le moment était venu de réduire à l'hellénisme ce peuple chez qui des rois comme Artaxerxès Mnémon ou Ochus avaient étouffé toute vie politique et tenté, mais en vain, d'abattre l'ardeur religieuse.

1. *Ant. jud.*, XIV, 10, 22, ad fin. — Cf. Gutschmid, *Neue Beitraege zur Geschichte des alten Orients*, Leipzig, 1876. Hesselmeyer, *Die Ursprünge der Stadt Pergamos*, Tübingen, 1885.

Ce fut au lendemain du siège de Tyr qu'Alexandre pénétra dans Jérusalem. Il est nécessaire d'entrer dans quelques détails sur les circonstances de cette occupation qui devait avoir de si lointaines conséquences. Comment se fit-elle ou comment fut-elle préparée? Sans insister sur l'énumération et la discussion fastidieuses des opinions émises au sujet de cette question, nous l'exposerons d'après l'hypothèse qui nous a paru la plus vraisemblable et la mieux fondée[1].

Alexandre, occupé au siège de Tyr, fit demander à toutes les villes voisines du secours. Josèphe nous apprend qu'il écrivit au grand prêtre des Juifs de fournir à son armée des provisions, de lui payer le tribut qu'il payait à Darius, de s'attacher à sa personne, assurant « qu'il n'aurait pas à se repentir ». Alexandre avait résolu de réunir l'île de Tyr à la terre ferme par une digue; il voulait faire collaborer les Juifs à ce travail. Le grand prêtre répondit aux messagers du roi macédonien qu'il était engagé par serment à ne pas prendre les armes contre Darius et qu'il ne violerait pas ce serment tant que Darius serait au nombre des vivants. Il n'y a rien d'étonnant à ce refus. Il pouvait, encore à ce moment, sembler aux Juifs que leur intérêt était, comme celui des Tyriens, de rester fidèles au puissant Darius. Le renseignement de Josèphe

1. Les sources de ce récit sont les suivantes :
a. SOURCE GRECQUE : Josèphe, *Antiq.*, XI, VIII, 2-6.
b. SOURCES RABBINIQUES : la plus importante est le *Megillat Taanit*.
c. SOURCE SAMARITAINE : *Livre de Josué*, composé vers 1300 apr. J.-C.
d. SOURCES LATINES : une phrase dans Justin, XI, 10 : *Tunc in Syriam proficiscitur ubi obvios cum infulis multos Orientis reges habuit.* — Consulter sur ce sujet : Sainte-Croix, *Histoire d'Alexandre*, 1804; Herzfeld, *Gesch. d. V. Israël*, 1847, I, 405 et suiv.; J. Derenbourg, *Histoire et géographie de la Palestine*, 1867, p. 41 et suiv.; Graetz, *Geschichte d. Israel*, 1776, p. 224; H. Bois, *Alexandre le Grand et les Juifs de Palestine* (*Rev. de théol. et de philos.*), Lausanne, 1890-1891; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, 1893. Cf. encore : *Rev. des Ét. juives*, t. VII; Isr. Levi, *La légende d'Alexandre dans le Talmud et le Midrasch*; — *Rev. des Ét. juives*, t. III, p. 238; *Le roman d'Alexandre*, texte hébreu anonyme publié par Israël Lévi; Paris, 1887.

est d'ailleurs confirmé par le *Livre de Josué* qui nous apprend que les « Samaritains (c'est-à-dire les Juifs) ne voulurent pas rompre leur alliance avec Tyr ».

Alexandre s'irrita de ce refus; Tyr une fois prise, il descendit en Palestine. Il rencontra le grand prêtre à Sapha. Le grand sacrificateur était venu au-devant de lui, nous dit Josèphe, « avec les prêtres et toute une foule de peuple accourue de divers pays ». De cette ville de Sapha, on apercevait Jérusalem et le temple. Les Phéniciens et les Chaldéens, qui suivaient l'armée, pensaient pouvoir piller la ville et tuer le pontife; mais il en arriva tout autrement. Alexandre, en effet, ayant aperçu cette multitude en vêtements blancs, précédée de prêtres en robes de lin, et du pontife vêtu d'une robe couleur de jacinthe, la tiare en tête, et sur sa tiare une lame d'or où était écrit le nom de Dieu, s'avança tout seul pour adorer le saint nom; il salua le pontife. Les assistants s'étonnaient. Parménion demanda au roi pourquoi il adorait le grand prêtre, lui, Alexandre, que tous adoraient. « Ce n'est pas cet homme que j'ai adoré, répondit Alexandre, mais Dieu. »

Et il raconta qu'étant encore en Macédoine, il avait entendu en songe ce même grand prêtre, dans ce même costume, lui ordonner de conquérir sans retard l'Asie, et de marcher avec confiance, « car le pontife de Dieu serait le conducteur des troupes macédoniennes dans leur expédition contre Darius ». Alexandre donna la main au grand prêtre et monta au temple, suivi des autres prêtres. Il fit un sacrifice à Dieu, d'après les prescriptions du Pontife. On lui montra le livre de Daniel où il est dit qu'un Grec, un jour, détruira l'empire des Perses. Alexandre se reconnut dans cette prophétie et en témoigna beaucoup de joie. Il renvoya la multitude. Sur la demande du grand prêtre, il accorda aux Juifs la permission de vivre selon

les lois de leurs pères, l'exemption du tribut pour la septième année, et le droit de s'enrôler dans ses troupes pour y servir suivant leurs mœurs.

Le récit de Josèphe, ainsi résumé, présente bien des obscurités et bien des difficultés. Qu'étaient ces Chaldéens qui suivaient l'armée d'Alexandre, à une époque où il n'avait pas encore soumis la Babylonie? Le songe d'Alexandre n'est-il pas invraisemblable? Cette prétendue expédition d'Alexandre à Jérusalem ne serait-elle pas une imitation du voyage d'Alexandre près de Jupiter Ammon? Herzfeld et Graetz ont examiné ces difficultés et cherché à les résoudre. On peut répondre que le mot de « Chaldéens » désigne, dans le récit, les astrologues et interprètes des songes; qu'Alexandre, comme plus tard Scipion, aimait à raconter des rêves [1], et qu'il a très bien pu aller consulter Jupiter Ammon, après avoir adoré le Dieu de Jérusalem, n'ayant jamais eu de scrupules sur le sujet de la religion. Le récit de Josèphe renferme certainement plus d'une inexactitude; il semble prouvé que le *Livre de Daniel* ne pouvait pas être composé à l'époque d'Alexandre. Malgré tout, ce récit est assez vraisemblable dans ses traits généraux. Josèphe a dû travestir les renseignements que lui donnaient ses sources; mais sa narration, peu précise dans la forme, semble reposer sur un fond de vérité.

Ce qui le prouve peut-être mieux que tout le reste, c'est que, dans le *Megillat Taanit* [2], nous retrouvons, à côté de très grandes différences, des ressemblances frappantes qui confirment les informations de Josèphe. Au lieu de Iaddua, c'est Siméon le Juste, ce pontife symbole du pontificat, qui conduit la députation juive. Les Juifs se rencontrent avec Alexandre à Antipatris. Le roi parle encore d'un songe.

1. Cf. ce que nous en dit Tite-Live, XXVI, 19.
2. Cité par H. Bois, *Alexandre et les Juifs*, p. 78.

« La figure de ce Juif m'apparaît toutes les fois que j'entreprends une guerre d'où je sors victorieux [1]. »

Il est permis de supposer, avec H. Bois, qu'Alexandre, après être entré dans Jérusalem, soumit les villes voisines; qu'il continua à descendre vers le sud; s'empara de Gaza qui l'avait arrêté deux mois, et marcha vers l'Égypte. Pendant l'absence d'Alexandre, les Samaritains se révoltèrent. Alexandre reprit le chemin de la Coelé-Syrie. Samarie fut prise de force et une colonie de Macédoniens y fut installée. Aux Juifs au contraire, Alexandre accorda les districts d'Aphéréma, de Lydda et de Ramathem. Puis il se dirigea vers l'Asie et, dès lors, n'eut plus que des relations indirectes avec la Palestine où son génie avait implanté l'hellénisme.

1. Renan, *Histoire d'Israël*, p. 202-203, croit que le récit de Josèphe est un roman. « Alexandre.... ne monta pas à Jérusalem. » Il est invraisemblable, selon lui, que les Juifs se soient engagés dans l'armée d'Alexandre. C'est aller trop loin. Nous n'avons aucune raison positive de nier que la narration de Josèphe repose sur un fond de vérité. La question d'ailleurs est, pour nous, peu importante.

CHAPITRE II

LE JUDAÏSME PALESTINIEN ET L'HELLÉNISME

I. L'*Ecclésiaste* et l'hellénisme. — II. L'*Ecclésiastique* et l'hellénisme. III. Les Esséniens et l'hellénisme.

Après Alexandre, le judaïsme se divise en *judaïsme palestinien* et *judaïsme alexandrin*. Nous rechercherons dans l'un et l'autre les traces de l'influence grecque. Naturellement, cette étude portera avant tout sur les œuvres, religieuses ou philosophiques, issues de ces deux formes du judaïsme. Si nous nous efforçons de préciser par quelques traits comment cette influence se fit sentir dans l'histoire du peuple juif, ce sera seulement pour donner un cadre à l'étude essentielle que nous poursuivons et aussi pour nous assurer plus d'autorité lorsqu'il nous faudra faire la part de l'hellénisme dans certains livres de la Bible ou dans l'œuvre des philosophes judéo-alexandrins.

Nous nous occuperons d'abord du judaïsme palestinien.

Après la mort d'Alexandre[1], la Palestine fut ravagée par les guerres de Laomédon, Ptolémée fils de Lagus, Antigone

1. Cf. J. Derenbourg, *Histoire et géographie de la Palestine*, 1867. — H. Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Toulouse, 1890. Nous nous servirons beaucoup de ce précieux ouvrage. — E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, 1893.

et Démétrius. En 319, Ptolémée, fils de Lagus, prit Jérusalem et emmena un grand nombre de captifs en Égypte. Après la bataille d'Ipsus, la Palestine lui échut; elle devait rester dans sa famille près d'un siècle. A Jérusalem, l'influence de l'hellénisme fut faible. Elle fut plus forte aux environs où s'étaient fondées des colonies de soldats macédoniens qui recherchaient les noms grecs comme Pella, Dium, Mygdonie, Piérie [1], Gérase. Ce qui semble avoir beaucoup gêné, dans cette période, l'extension de l'hellénisme, c'est que Jérusalem, par sa propagande, se fit la capitale très influente d'une contrée assez vaste pour comprendre la Galilée; le judaïsme y resta très actif et très vivant, grâce à des grands prêtres comme Onias Ier, Siméon Ier, Éléazar, Manassé, Onias II.

La bataille de Panéas, en 198, marque à peu près l'époque où le pays juif passe de la domination ptolémaïque sous la domination séleucide. Ce fut une période terrible pour la Judée, jusqu'au jour où commença la grande décadence des Séleucides en face des progrès de Rome, la puissance nouvelle. L'hellénisme perdit alors son influence politique, mais il garda son influence sur la société, les mœurs et la langue. Pendant le IIe siècle avant Jésus-Christ, la diffusion de l'hellénisme continua. « Vers l'an 100, remarque Renan, le phénicien disparaît presque ; le grec prend tout à fait le dessus dans l'épigraphie [2]. » Les hellénistes transcrivent le nom de Jérusalem : τὸ ἱερὸν προσαγορευόμενον Ἱεροσόλυμα [3]. C'était peut-être un Juif helléniste, cet Hyrcan, fils de Joseph, qui se donna la mort, vers 175, après une vie impie et aventureuse. Cette fois encore, ce

1. Cf. Josèphe, *Ant.*, XII, IV, 1. — Eusèbe et Saint Jérôme, *Onom.*, au mot *Pella;* Étienne de Byzance. — Ritter, *Erdkunde*, XV, II, p. 1025 et suiv., p. 1089 et suiv.
2. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, p. 269; il renvoie à l'inscription bilingue du Pirée (*Rev. archéol.*, janv. 1888, p. 5-7).
3. Polybe ap. Josèphe, *Ant.*, XII, III, 3.

fut le haut sacerdoce qui résista le plus à l'hellénisme; la tradition place vers ce temps la Grande Synagogue, dont Siméon le Juste passe pour avoir été le dernier membre.

L'*Ecclésiaste* et l'*Ecclésiastique* datent sans doute de cette époque. Grâce à la Grande Synagogue, la Palestine ne s'était pas encore hellénisée à la fin du IIe siècle avant Jésus-Christ, lorsque toute la région orientale de la Méditerranée l'était déjà. Le vieux parti juif résistait toujours; il s'ensuivit des luttes dans la ville de Jérusalem, entre les *hasidim* intransigeants et les novateurs hellénisants. Antiochus, dit Épiphane, commit la faute de vouloir intervenir. « Sous la domination des Macédoniens, dit Tacite, le roi Antiochus entreprit de détruire leurs superstitions et de leur donner les mœurs grecques pour réformer ce peuple exécrable. Mais la guerre qu'il dut faire aux Parthes interrompit son projet; car, en ce temps-là, Arsace s'était révolté [1]. » Il encouragea l'apostasie (I Macch., I, 11) et donna des titres officiels aux Juifs adorateurs de Zeus olympien. Le grand prêtre Onias III était à la tête du parti juif contre son frère Jésus, dit Jason, chef du parti grec; Antiochus favorisa Jason et le fit nommer grand prêtre [2]. Dès lors, l'hellénisme fit en peu de temps des progrès considérables. « Un effort de plus (vers 172 av. J.-C.), la Bible hébraïque était perdue, la religion juive effacée pour jamais. » (Renan.)

En 168, Antiochus, vengeant sur Jérusalem l'échec de son expédition d'Égypte, voulut abolir le judaïsme, chasser la population indigène et établir une colonie grecque [3]. Un de ses agents se chargea d'exécuter le plus qu'il put de ce dessein. Les Juifs cédèrent la place aux Grecs et, en face de Sion, s'éleva la citadelle d'Akra [4]. Jupiter olympien fut

1. *Hist.*, V, 8 « ... rex Antiochus, etc. »
2. II. *Macch.*, IV, 7-10.
3. I. *Macch.*, I, 29-40; II, *Macch.*, V, 23-26; Jos., *Ant.*, XII, V, 4.
4. I. *Macch.*, I, 31, 33-36; Jos., *Ant.*, XII, V 4.

adoré dans le temple et sa statue fut placée derrière l'autel [1]. C'était bien l'abomination de la désolation (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως); c'était la persécution.

Alors Juda Maqqabaï se leva qui vainquit les légions syriennes. Avec sa petite armée, il les battit à Emmaüs (165) et pénétra dans Jérusalem. L'autonomie juive était fondée. Sous le principat de Juda Maqqabaï, tout ce qui restait à Jérusalem de Grecs ou d'hellénistes, dut se réfugier sous les remparts d'Akra; lorsqu'Antiochus mourut, Lysias, tuteur de son fils, réussit cependant à les délivrer et à triompher des bandes de Juda Maqqabaï (163).

Ce fut un juif helléniste, Iakim ou Alcimus, qui fut nommé grand prêtre; il chercha à établir la paix, mais il en fut empêché par les expéditions sans cesse renouvelées de Juda. Il fallut que Juda mourût, tué sur le champ de bataille, pour que les hellénistes devinssent les maîtres; mais, comme ils négligèrent de donner un successeur à Alcimus, la famille asmonéenne put s'emparer du pontificat. Jonathan, le frère de Juda Maqqabaï, réunit une armée, profita des divisions qui se produisirent dans le parti des hellénisants, entra dans Jérusalem, y prit le souverain pontificat et devint, vers 152, souverain de la Judée, στρατηγός et μεριδάρχης [2]. L'état juif était créé, l'état séleucide s'écroulait.

Les descendants des Macchabées revinrent à l'hellénisme. Sans entrer dans le détail de leur histoire, nous trouvons une preuve de ce fait dans l'étude de leurs monnaies [3]. Alexandre ayant conquis la Palestine, ses successeurs remplacèrent les dariques et les sigles par les *statères d'or*, les *drachmes*, *didrachmes* et *tétradrachmes*. Dans l'ancien système *phénicien* qui était établi en Judée, l'unité de poids

1. *Daniel*, IX, 27; XI, 31; XII, 11; I. *Macch.*, I, 54, 59; II. *Macch.*, VI, 2.
2. I. *Macch.*, X, 1 et suiv.; Jos., *Ant.*, XIII, 1 et suiv.
3. Th. Reinach, *Les monnaies juives*, Paris, Leroux, 1888.

était le *shekel*, qui pesait environ 14 grammes. Alexandre adopta le système *attique*, où le tétradrachme pesait environ 17 grammes. Les Ptolémées rétablirent le système phénicien, les Séleucides reprirent le système attique presque partout. Les descendants de Simon Maqqabaï frappent des monnaies nationales; or, l'étude de ces monnaies a donné lieu aux observations suivantes :

Sur les pièces de Jean Hyrcan Ier (135-106), légende purement hébraïque. A partir d'Alexandre Jannée (105-78), légende souvent bilingue, hébraïque et grecque. Exemple : d'un côté *Yehonatan hammelekh*, le roi Jonathan; de l'autre Βασιλέως Ἀλεξάνδρου, le roi Alexandre.

Sous Antigone (40-37), d'un côté le titre de grand prêtre : *Mattatia hakkohen haggadol, Heber ha Yehudim*; de l'autre, le titre de roi : Βασιλέως Ἀντιγόνου [1].

En résumé, dans cet intervalle de trois siècles, nous assistons à un perpétuel effort de l'hellénisme pour réduire le judaïsme. Durant trois siècles, la lutte ne cesse pas ou cesse à peine. L'histoire nous le montre triomphant tantôt, d'autres fois échouant complètement; en somme, n'arrivant pas à fonder une institution durable qui fût la consécration de son influence. S'il a eu, d'autre part, dans d'autres milieux que le milieu politique, une action plus efficace, l'étude de la langue ou plutôt celle de la littérature philosophique et religieuse devra nous l'apprendre. Nous aurons d'ailleurs à compléter et à conclure cette étude en examinant quelle a pu être la part de l'hellénisme dans la fondation de la société des Esséniens; ce sera le terme naturel de notre recherche.

Pour ce qui est de la langue, nous sommes assez mal

1. Environ vers l'an 64 av. l'ère chrétienne, à la veille de la guerre entre Hyrcan II et Aristobule II, une imprécation fut prononcée contre ceux qui donneraient à leurs enfants l'éducation grecque. Cf. Baba Kamma, 82*b*, 83 *a*; Menahot, 64 *b*; Sota, 49 *b*.

renseignés sur le nombre des termes ou des tournures que la conquête d'Alexandre imposa au vocabulaire et à la grammaire hébraïques. Si nos renseignements étaient plus complets, nous verrions sans doute les emprunts faits au grec, à peu près nuls dans la vieille langue hébraïque, devenir de plus en plus nombreux dans les documents de plus en plus jeunes. La conquête avait importé des idées nouvelles; pour les exprimer, il fallait des mots nouveaux. Ce sont ces mots nouveaux que H. Derenbourg dans une monographie très intéressante [1], a voulu dégager du *Livre de Daniel*, écrit palestinien, de 168 ou 169 avant l'ère chrétienne. Ces mots sont peu nombreux. Toutefois H. Derenbourg signale l'influence des mots grecs κῆρυξ, κέρας, σύριγξ, κίθαρις (doublet poétique de κιθάρα), συμφωνία (en hébreu *soumpōneyāh*), φθέγμα (en hébreu *pitgâm*), πέτασος (? en hébreu *petîsch*), μανιάκης (en hébreu *hamîneká'*) et quelques autres influences qui semblent plus douteuses (exemples : νόμισμα et *nebizbâh*; πρότιμοι et *partemīm*; λαμπάδες πυρός, lappîdî èsch).

I

L' « Ecclésiaste » et l'hellénisme.

On a voulu parfois découvrir dans l'*Ecclésiaste* des traces importantes de la pensée grecque, du stoïcisme ou de l'épicurisme. Que faut-il penser de cette théorie?

C'est en effet un livre étrange que l'*Ecclésiaste* avec la célèbre sentence par laquelle il débute : « Vanité des vanités! Vanité des vanités! Tout est vanité! Quel profit revient-il à l'homme de toutes les peines qu'il se donne

1. H. Derenbourg, *Mots grecs dans Daniel*, p. 235 et suiv. des *Mélanges Graux*, Paris, 1884.

sous le soleil? » L'homme à qui son destin n'a rien refusé finit par sentir qu'il n'a rien qui vaille; les travaux qu'il a entrepris, les maisons qu'il a bâties, les vergers qu'il a plantés, les esclaves qu'il a achetés, les richesses qu'il a amassées, les jouissances dont il a comblé son cœur, tout ce luxe ne lui a pas plus servi qu'une « course après le vent ». Ses jours sont pleins de douleurs et de chagrin. La sagesse ne lui paraît guère préférable à la sottise. Il a vu l'inutilité des efforts et du travail de l'homme. « Toute chose a son heure et il y a un temps pour toute affaire sous le soleil. Il y a un temps pour naître et un temps pour mourir; un temps pour planter et un temps pour arracher; un temps pour tuer et un temps pour guérir; un temps pour démolir et un temps pour édifier; un temps pour pleurer, un temps pour rire, un temps pour se lamenter, un temps pour danser.... Quel profit revient à l'ouvrier de toute sa peine? » Tout est réglé par une volonté supérieure et l'homme n'y peut rien changer. Cette dépendance absolue amène à conclure que le seul bien possible est le bien du moment. « Je reconnus qu'avec tout cela il n'y avait de bon que de se livrer à la joie et de se donner du bon temps, autant que la vie dure; mais si quelqu'un peut manger et boire et jouir du bien-être tout en faisant sa besogne, cela est aussi un don de Dieu. Je reconnus que tout ce que Dieu fait, c'est pour toujours; il n'y a rien à y ajouter, rien à y retrancher, et Dieu a fait qu'on le craint. Ce qui a été est encore, ce qui est à venir a déjà été et Dieu ramène ce qui est passé. »

De nouvelles expériences amènent toujours l'auteur de l'*Ecclésiaste* à cette même conclusion. « J'ai considéré encore autre chose sous le soleil : à la place du droit, l'iniquité, et à la place de la justice, l'injustice [1]. » « Je

1. III, 16.

vis les larmes des opprimés que personne ne consolait et la violence des oppresseurs, sans que personne intervînt. Et j'estimai plus heureux les morts que les vivants [1]. » Et toujours l'humeur inquiète de l'écrivain cherche de nouveaux motifs de plainte ou de tristesse, qui se terminent par le même conseil : « Voici ce que j'ai reconnu comme bon : c'est que l'homme fait bien de manger et de boire, avec toute la peine qu'il se donne sous le soleil, durant le court espace de temps que Dieu lui permet de vivre [2]. »

A travers les maximes incohérentes qui voilent, dans la seconde partie de l'*Ecclésiaste*, la pensée de l'auteûr, on entrevoit qu'il recommande de ne rien outrer, de choisir le milieu entre les extrêmes. « Ne sois pas juste à l'excès, ne te montre pas sage outre mesure, de peur de te ruiner; ne sois pas méchant à l'excès et ne deviens pas sot, de peur de mourir avant ton heure [3]. » Ses dernières réflexions, qui vont nous ramener à la pensée du début sont d'une mélancolie très touchante : « L'homme ne connaît pas même son heure; comme les poissons qui sont pris dans le filet fatal, ou comme les oiseaux qui sont pris au piège, ainsi les mortels sont enlacés à l'heure fatale, quand elle fond sur eux à l'improviste » [4]. Jouissons donc des chances que Dieu nous offre. De la sorte, nous trouverons la lumière douce et le soleil nous fera plaisir aux yeux, jusqu'au jour où notre vie s'éteindra comme une lampe s'éteint quand vient à se rompre la chaînette par laquelle elle est suspendue au plafond.

Vanité des vanités, dit l'*Ecclésiaste*; tout est vanité!

1. IV, 1-3.
2. V, 17, 19.
3. VII, 15-18.
4. IX, 11-12.

En bonne critique, nous ne pouvons pas admettre comme une partie intégrante de l'*Ecclésiaste* l'épilogue qu'une main étrangère y joignit pour corriger l'impression fâcheuse du livre. « Outre que l'Ecclésiaste était sage, il enseigna aussi la science au peuple; il médita, combina et arrangea beaucoup de maximes. L'Ecclésiaste s'appliqua à inventer des propos agréables et ce qu'il a écrit avec sincérité ce sont des paroles de vérité.... Écoutons donc la conclusion, la somme du discours : Crains Dieu et observe ses commandements; car voilà ce qui est pour tout homme. » Il n'a pas été difficile de montrer que cet épilogue était factice et récent [1].

Tel est le livre où les uns ont voulu retrouver une influence de l'épicurisme, d'autres une influence du stoïcisme. Pour nous éclairer sur ce problème, il nous est assez indifférent de savoir à quelle époque exacte le livre fut composé. Pour Derenbourg, il date du deuxième quart du IIe siècle avant Jésus-Christ. Pour Renan, il est postérieur à l'an 500, antérieur à l'an 170. Pour H. Bois, il fut composé de 280 à 250 environ. En tout cas, il est certainement antérieur au Ier siècle avant Jésus-Christ.

Si nous voulons, dès maintenant, nous rendre compte des exagérations où certains critiques ont pu être conduits par le désir de trouver dans l'*Ecclésiaste* une influence de l'hellénisme, il nous faut résumer les théories du savant anglais Plumptre dans son commentaire sur l'Ecclésiaste [2].

1. Cf. Reuss, dont nous avons suivi la traduction. *La Bible*, 6-7, p. 328-329.
2. Pour la discussion qui va suivre, nous nous servirons de Tyler, *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, en anglais, 1874; Siegfried, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von Hilgenfeld*, 1875, p. 284 et suiv.; Reuss, Trad. de l'*Ecclésiaste*, 1879; Derenbourg, *Notes sur l'Ecclésiaste. Revue des Études juives*, 1880; Plumptre, *The Cambridge Bible for Schools; Ecclesiastes or the preacher*, Cambridge, 1881; Renan, *L'Ecclésiaste*, 1882; Kleinert, *Sind im Buche Koheleth ausserhebräische Einflüsse.... Studien und Kritiken*, 1883, p. 361-369; Nowack, *Der Prediger Salomos*, Leipzig, 1883, p. 198-199; Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraclit*, Berlin, Reimer, 1886; H. Diels, *Arch. für Gesch. Philos.*, 1887; P. Menzel, *L'influence grecque sur l'Eccle-*

Plumptre ne s'est proposé rien moins que de retracer la vie de l'auteur de ce livre, qu'il se représente comme un Juif jeté au milieu de l'hellénisme alexandrin. Pour lui, Kohelet est le pseudonyme d'un écrivain qui naquit vers l'an 230, et reçut en Judée, dans une ville autre que Jérusalem, l'éducation que recevaient à cette époque tous les enfants de parents juifs. La religion qu'on lui présenta manquait de séduction et de vie : c'était une époque de sommeil en Israël et, tandis que s'y affaiblissaient les anciennes traditions, une tendance ne cessait de croître qui poussait vers la Grèce les fils d'Abraham. Kohelet connut autour de lui les faux dévots, les tartuffes du judaïsme. Parvenu à l'âge d'homme, il desira voyager; il voyagea. Il vit Jérusalem, puis Alexandrie. Il y fut admis à vivre de la vie de la cour : il devint courtisan, s'entoura de luxe, étant riche, fit chanter des chanteurs à sa table, d'où ne furent pas exclues les hétaïres. Même il aima l'une d'elles jusqu'au jour où il vit qu'elle était plus amère que la mort, que ses mains étaient des liens et son cœur un filet.

C'est alors que, meurtri, désabusé, il se tourna, dit Plumptre, vers la littérature et la philosophie de la Grèce. Le premier Ptolémée avait fondé à Alexandrie une bibliothèque, agrandie par Philadelphe et que Démétrius de Phalère avait mise en ordre. Ce fut pour Kohelet le salut, le ἰατρεῖον ψυχῆς. Il apprit de Sophocle et de Théognis à regarder le néant comme supérieur à la vie; il fut vengé de retrouver chez Euripide un mépris des femmes pareil au sien; il fut séduit par la raillerie de Glycon, et, comme lui, chanta que tout est poussière. Les philosophes achevèrent en lui l'œuvre qu'avaient commencée les poètes.

siaste et la Sapience, all. 1889; H. Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Toulouse, 1890. Nous nous servirons beaucoup de ce dernier ouvrage.

Zénon et ses disciples lui enseignèrent qu'on arrive à la vertu par un effort de son esprit et non par un élan de son cœur; que notre vie doit être calme comme le soleil qui se lève chaque jour et les vents qui jamais ne se fatiguent. Lorsque l'orgueil des stoïciens l'eut rebuté, il se laissa prendre aux théories d'Épicure sur le sort de l'homme et sur sa fin, sur la vanité des émotions et les vertus de la modération qui rend supportable l'existence. Élu ou nommé membre du Musée, Kohelet se sentit fort honoré. Ce fut alors, dans les discussions qui suivaient les banquets philosophiques, au milieu des savants d'Alexandrie, qu'il mérita son nom d'*Ecclésiastes*, de « discuteur ». Cette période fut la période brillante de sa vie; mais les mauvais jours arrivèrent. La vie que Kohelet avait menée, l'excitation des discussions, son ardeur à l'étude avaient épuisé ses forces; sa vieillesse fut une décadence; sa vue s'affaiblit; sa voix s'éteignait; ses membres se paralysaient. Il passa des nuits sous les branches de l'amandier, symbole de l'insomnie; la câpre elle-même ne put lui redonner son ancienne vigueur. Il mourut après une longue et triste maladie.

Dans les dernières années de sa vie, il avait pris la plume et avait écrit en hébreu ses pensées, le livre de ses doutes et de ses tristesses, auquel il donna le nom d'*Ecclésiaste* qui lui rappelait de si brillants souvenirs. L'ouvrage fut introduit en Palestine et traduit en grec, par le petit-fils de Jésus, fils de Sirach.

Il est difficile d'imaginer un roman plus ingénieux peut-être, car chaque incident en est déduit d'une phrase du texte, mais aussi plus légendaire et plus éloigné de toute réalité. Ne demandez pas à Plumptre comment les disciples de Shammaï auraient pu faire entrer dans la littérature sacrée ce livre d'un hérétique et presque d'un étranger. Il lui suffit de nous avoir donné un tableau

curieux et peint avec sincérité de la vie idéale d'un personnage imaginaire. Il nous suffit, à nous, d'avoir reproduit les traits principaux de sa peinture, les épisodes les plus saillants d'un récit qui ne saurait être prouvé [1].

Avec Tyler et Siegfried, nous sommes au contraire en présence d'opinions scientifiques et fondées sur l'étude minutieuse d'un texte très obscur. Pour Tyler, l'*Ecclésiaste* accuse une influence marquée des systèmes épicurien et stoïcien. Du stoïcisme d'abord. Les premiers stoïciens n'étaient-ils pas d'origine orientale, de l'Asie Mineure, de la Syrie? Zénon n'était-il pas venu de Citium, comme en vint aussi son disciple Persée? Athénodore n'était-il pas de Cilicie, Denys d'Héraclée dans le Pont, Cléanthe d'Assos dans la Troade? En effet, l'auteur de l'*Ecclésiaste*, même vivant en Palestine, aurait très bien pu y subir l'influence d'une philosophie dont le lien avec l'Orient est si marqué. Tyler retrouve dans l'*Ecclésiaste* le ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει de la morale stoïcienne; il le retrouve dans le verset que nous avons déjà cité : « Toute chose a son heure et il y a un temps pour toute affaire sous le soleil » [2]. Il compare ce verset à quelques paroles de Marc Aurèle [3] sur les efforts inutiles des hommes qui tombent chacun à leur tour et viennent se dissoudre dans les éléments. Il ne voit pas que ces réflexions sur la vanité de « la peine de l'ouvrier » sont la conséquence de l'idée précédemment émise par l'auteur de l'*Ecclésiaste* [4] sur la toute-puissance de la volonté divine. Tyler trouve des échos de la physique stoïcienne dans les remarques du premier chapitre sur la stérilité du travail de la nature :

1. Nous avons fait ce résumé d'après H. Bois.
2. III, 1.
3. IV, 32.
4. II, 24, 26.

« Le soleil se lève et se couche et il a hâte de revenir au lieu où il doit se lever de nouveau. Le vent souffle au midi, puis il tourne au nord; il va toujours tournant, tournant pour revenir à son point de départ[1] »; mais il ne remarque pas la phrase qui précède immédiatement ces remarques : « Une génération s'en va, une autre arrive et la terre reste éternellement à sa place[2] ». Cette phrase énonce une opinion sur la durée du monde qui est contraire à l'opinion de la majorité des stoïciens.

La conclusion de Kohelet sur l'éternelle vanité de tout, pourrait passer, d'après Tyler, pour la conclusion du stoïcisme : elle lui paraît, en tout cas, une preuve de l'influence épicurienne. Car l'*Ecclésiaste* a subi aussi l'action des idées d'Épicure. Combien de fois nous a-t-il répété que l'homme doit se réjouir de ses œuvres et en jouir, qu'après lui tout est vanité? que c'est pour nous une chose bonne de manger et de boire? qu'il faut oublier les jours? En somme et d'après Tyler, Kohelet a écrit à une époque où la philosophie du Portique et celle d'Épicure exerçaient déjà leur influence. Comment se fait-il qu'un même auteur ait pu admettre à la fois ces deux systèmes si différents, car l'inaction n'est point, comme l'affirme Tyler, la conclusion du stoïcisme? Tyler se contente de remarquer que ces deux philosophies, opposées l'une à l'autre, étaient contraires au judaïsme qui a pu les réunir dans l'unité d'une même opposition. L'*Ecclésiaste* chercherait à mettre en garde ses lecteurs contre le trop d'étude et la philosophie grecque. Peut-être, faisait-il lui-même acte public de repentir. Kohelet désignerait non la sagesse, mais la philosophie; il serait la personnification d'une assemblée idéale de philosophes juifs, stoïciens, épicuriens et autres.

1. I, 5-7.
2. I, 4.

Siegfried fait des réserves à la théorie de Tyler; il ne croit pas que l'*Ecclésiaste* ait été composé simplement pour mettre en garde les Juifs contre les séductions de la philosophie. D'après lui, Kohelet veut, plus exactement, montrer les bornes de la philosophie et affirmer en face d'elle les droits de la religion.

Même ainsi corrigé, le système de Tyler nous paraît inadmissible, comme il l'a paru à Nowack, Cheyne, Kleinert et H. Bois. Il n'a rien de nécessaire. Le déterminisme que l'on peut signaler dans l'*Ecclésiaste* est un des traits fondamentaux de la conception sémitique de l'univers. Bien plus, n'y a-t-il pas eu à toutes les époques, sur ces grands problèmes, chez les esprits d'une grande culture, des rencontres de pensée bien plus frappantes que celle-là? Il n'est pas nécessaire de rattacher à quoi que ce soit, à la morale licencieuse d'Alexandrie ou aux théories pessimistes de Hegesias Peisithanatos le soi-disant épicurisme de Kohelet. On conçoit parfaitement que, dans une époque d'affaiblissement et de décadence, un écrivain parfaitement juif de tempérament et d'esprit ait pu en venir à se faire sur le monde ces idées mélancoliques. Ces idées peuvent être tout aussi bien la suite d'une désillusion personnelle que la conséquence d'un système philosophique arrêté.

Plus récemment, un critique allemand a cherché à retrouver dans Kohelet l'influence de la pensée d'Héraclite. Nous nous méfierons de la thèse de Pfleiderer déjà parce qu'elle vient en appendice d'un ouvrage publié par lui sur le philosophe d'Éphèse. Il n'y a pas de tentation plus naturelle à un biographe que de rechercher partout les traces du personnage auquel il s'est longtemps intéressé. Mais, puisque la thèse de Pfleiderer est ingénieuse, piquante et suffisamment autorisée pour ne pas être comme celle de Plumptre, ridicule, nous ne nous inter-

dirons pas de la discuter et de la résumer très brièvement[1].

Dans l'expression du chapitre I, verset 5 : *Le soleil a hâte de revenir*, Pfleiderer voit une influence de l'expression ἀναθυμίασις par laquelle Héraclite aime à désigner le soleil du matin sortant de l'eau. Remarquons, en passant, que ce mot se trouve aussi bien chez Aristote[2], où il désigne une exhalaison chaude et sèche par opposition à ἀτμίς, exhalaison chaude et humide.

Dans le chapitre III, le verset 1 : « *Toute chose a son heure* » reproduit le τάξις καὶ χρόνος ὡρισμένος; le verset 8 : « *Il y a un temps pour la guerre et un temps pour la paix* » forme une antithèse qui est fréquente chez Héraclite; le verset 16 : « *J'ai considéré encore autre chose sous le soleil : à la place du droit, l'iniquité, et, à la place de la justice, l'injustice* », renferme une déclaration qui est déjà dans Héraclite : « Les hommes ont conçu certaines choses comme injustes, d'autres comme justes ».

La thèse de Pfleiderer, dont nous n'avons cité que quelques arguments, est subtile, mais nous en avons fait la critique en critiquant la théorie de Tyler. On n'a pas prouvé que l'*Ecclésiaste* a imité Héraclite parce que l'on rencontre chez l'un et l'autre de ces deux auteurs ces vagues analogies d'expression; parce que l'on croit reconnaître chez l'un et chez l'autre une allusion au jeu de trictrac, parce qu'un verset qu'on lit dans l'Ecclésiaste concorde avec le contexte supposé d'une pensée que l'on trouve dans Héraclite. C'est ce qu'ont objecté à Pfleiderer, avec beaucoup de raison, Hermann Diels, P. Menzel et H. Bois. Avec une pareille méthode, on prouverait tout aussi bien l'influence sur l'*Ecclésiaste* d'Aristote ou de Platon.

En résumé, nous considérons comme non encore démon-

1. Voir H. Bois, ouvr. cité.
2. Par ex., *Meteor.*, 1, 3.

trée la thèse de l'influence hellénique sur le Kohelet. Il nous semble, après Renan et Reuss, que l'Ecclésiaste peut très bien s'expliquer par le développement naturel de la pensée judaïque, que cette œuvre appartient au *néo-judaïsme* mais non au judaïsme alexandrin. Elle renferme sans doute du scepticisme et de l'épicurisme; mais ce ne sont pas le scepticisme et l'épicurisme grecs. C'est un scepticisme qui n'atteint pas la croyance en Dieu. C'est un épicurisme qui considère comme des dons de Dieu le plaisir et le bonheur dont il nous conseille de jouir. « Ce livre, dit avec raison M. Reuss, est le dernier essai que fait la philosophie hébraïque pour conjurer les doutes désormais irrésistibles, pour résoudre le problème de la vie, sans sortir du cercle étroit des anciennes croyances. Et cet essai, loin de réussir, aboutit à l'aveu aussi triste que sincère de sa propre vanité, nous dirions volontiers à une banqueroute complète de la raison. »

II

L' « Ecclésiastique » et l'hellénisme.

L'*Ecclésiastique* a eu le même sort que l'*Ecclésiate*; on y a cherché les origines du judéo-alexandrinisme, et, puisque le texte hébreu de Jésus ben Sirach ne nous est pas parvenu, on s'est efforcé de retrouver ces origines dans la version grecque de son petit-fils.

Il y a deux opinions sur la date de l'*Ecclésiastique*. Pour les uns, l'ouvrage aurait été composé vers 280, la traduction vers 250. C'est l'opinion de H. Bois [1], et c'est aussi l'opinion la plus communément reçue. L'opinion opposée

1. Ouvrage cité, Appendice I, La date de l'Ecclésiastique.

place la composition de l'*Ecclésiastique* vers l'an 180 environ et sa traduction vers l'an 130 (Reuss, Renan). Sans nous prononcer dans cette discussion très compliquée, nous en retiendrons seulement ce fait que la traduction de l'*Ecclésiastique* ne saurait être postérieure à l'an 130. Nous ajouterons que cette dernière date nous paraît la meilleure, puisque, à l'époque où paraît la traduction du Siracide, la version dite des Septante est terminée. Ce serait vraiment faire commencer trop tôt le grand effort de traduction de la Bible que de le supposer déjà terminé vers le milieu du IIIe siècle av. J.-C.

Afin de démontrer que le Siracide a subi l'influence hellénique, il ne faut pas se fonder sur le goût qu'il témoigne pour l'art et ses chefs-d'œuvre. Il n'est pas nécessaire d'avoir été initié à l'art hellénique pour faire allusion aux charmes de la musique ou déclarer que les belles femmes sont semblables au soleil. Il ne faut pas non plus raisonner comme le fait Gfrörer sur les détails de la langue de l'*Ecclésiastique* et, par cette étourderie, confondre le traducteur avec l'auteur lui-même. On peut admirer la simplicité de la traduction, vanter son exactitude et ses délicatesses, comme a fait Saint-Marc Girardin. Le traducteur n'en reste pas moins différent de l'auteur, et nous devons tout d'abord nous occuper de ce Jésus ben Sirach qui écrivit, selon nous, aux environs de l'an 180.

Or, la thèse de l'influence hellénique subie par le fils de Sirach repose sur des arguments sérieux dont les principaux sont les suivants [1].

L'*Ecclésiastique* dit [2] :

Enoch a plu au Seigneur et fut enlevé,
un exemple de repentir pour toutes les générations.

1. Voir l'ouvrage de H. Bois.
2. XLIV, 16.

ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς. Enoch serait donc considéré comme le modèle du repentir.

Cette idée est exactement celle qu'enseignera plus tard Philon. Pour le philosophe judéo-alexandrin, tandis qu'Enos est le symbole de l'espérance, Noé le symbole du repos dans la justice, Enoch est le symbole de la repentance et de l'amendement [1]. Nous ne croyons pourtant pas que cet argument soit décisif : 1° parce que l'on peut très bien supposer ici, avec Frankel, une interpolation [2]. Dans un autre passage [3], l'*Ecclésiastique* parle d'Enoch en des termes tout à fait différents :

Nul n'a été créé sur la terre pareil à Enoch;
aussi fut-il enlevé de la terre.

Dans toute cette partie de l'*Ecclésiastique*, le texte paraît en désordre [4]; 2° parce que, même en admettant ce texte, le symbole qu'il renferme peut très bien s'expliquer par l'influence de la *Genèse* [5] et, tout au moins, par l'influence de la tradition scolastique des Juifs. Cette influence qui paraît douteuse à H. Bois, devient beaucoup plus admissible si l'on recule à l'an 180 la date de la composition de ce livre; 3° parce qu'enfin nous ne sommes pas sûrs que l'introduction si discrète de ce symbole ne soit pas du fait du traducteur.

Cette dernière observation s'applique également à l'allusion que Dähne croit voir dans le verset XVII, 17 :

A chaque peuple il donna son chef,
mais Israël fut la part du Seigneur.

(ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον). S'agit-il ici des anges que nous retrouverons chez Philon? Nous ne pouvons l'affirmer

1. *De Abrahamo*, 3, 4.
2. *Ueber den Einfluss der Palest. Exegese auf die Alex. Hermen*, p. 44.
3. XLIX, 14 et suiv.
4. Cf. Reuss, p. 493, n. 2.
5. Chap. V, 24 et suiv.

et, ici encore, l'allusion, si elle existe, est si peu marquée, que nous pourrions en rendre responsable le traducteur.

Ce qu'il y a de beaucoup plus intéressant, ce sont les traces de la doctrine des êtres intermédiaires, des λόγοι, que l'on prétend retrouver dans l'*Ecclésiastique*.

L'auteur admet que la Sagesse qui vient du Seigneur est avec lui à tout jamais; elle a donc existé avant le monde (I, 1). Dès les premiers versets de l'*Ecclésiastique*, cette Sagesse est personnifiée comme dans le passage fameux des *Proverbes*[1]; elle y est nommée la première créature de Dieu, l'instrument de la création de l'Univers, la raison intelligente, d'un nom que nous lui retrouverons chez Philon. « La Sagesse a été créée avant toutes choses. La raison intelligente a existé de tout temps[2]. » La racine de cette Sagesse, c'est l'Être Suprême qui ne se révèle que par elle et ne se révèle pas en soi. Dieu créa la Sagesse, la vit et la manifesta; il la répandit « sur toutes ses œuvres, sur tous les mortels[3] ».

L'auteur de l'*Ecclésiastique* revient à chaque instant sur le grand rôle moral de la Sagesse dans le monde[4]. C'est elle qui donne la vie à ses créatures et qui, après les avoir créées, soutient ceux qui la cherchent. Elle est la dispensatrice des bénédictions du Seigneur. Nous lui devons un vrai culte; car l'aimer, c'est aimer aussi le Seigneur. Elle ne se découvre d'ailleurs que peu à peu aux meilleurs d'entre nous[5] :

D'abord, elle (le) conduit par des chemins tortus,
elle amène sur lui la crainte et l'angoisse,
elle le tourmente par sa discipline;
jusqu'à ce qu'elle se fie à lui,
et qu'elle l'ait éprouvé par ses lois.

1. VIII, 22.
2. I, 4.
3. I, 7, 8.
4. Chap. IV.
5. IV, 17, et suiv.

La Sagesse est intimement liée à la Loi [1]; c'est la même doctrine que nous retrouverons chez Philon où la Sagesse et la Loi sont deux des Puissances principales de Dieu. Comme Philon personnifiera son Logos, l'auteur de l'*Ecclésiastique* personnifie la Sagesse. Dans le chapitre xv, 3, il y a un verset inexplicable si l'on n'admet pas cette personnification. « La Sagesse, dit-il, nourrira l'homme qui craint le Seigneur,

.... du pain de l'intelligence (et de la vie)
et l'abreuvera de l'eau de la sagesse. »

C'est la Sagesse qui donne à boire l'eau de la sagesse, c'est-à-dire cette qualité humaine que nous appelons la sagesse et à qui la pauvreté de notre vocabulaire nous fait donner le même nom qu'à son divin archétype. Les Judéo-Alexandrins enseigneront la même doctrine; de même que les Puissances de Dieu sont des projections de l'Être Suprême, elles ont à leur tour des projections dans le monde qui sont nos qualités, la sagesse humaine projection de la Sagesse divine, la justice humaine projection de la Justice divine, la bonté humaine projection de la divine Bonté.

Aussi bien, la Sagesse n'est pas le seul attribut moral que l'*Ecclésiastique* reconnaisse en Dieu ou à côté de lui; il parle aussi de la Puissance [2] qui, de la création, a distribué les parties du monde, qui les maintient dans leurs limites (*aucun ne heurte son voisin* [3]), comme ce sera plus tard, chez Philon, le rôle du « Logos diviseur ». Il semble aussi distinguer la Bonté [4].

Mais le passage le plus célèbre de tout le livre, c'est celui

1. XV, 1.
2. XV, 18.
3. XVI, 28.
4. XVII, 17.

qui porte dans quelques manuscrits et quelques éditions le titre spécial : *Éloge de la Sagesse* [1]. Il est nécessaire de le citer tout entier :

> La Sagesse se loue elle-même,
> [elle est honorée de Dieu]
> et se glorifie au milieu de son peuple.
> Dans la communauté du Très-Haut elle ouvre sa bouche,
> et se glorifie en face de sa puissance....

Cette dernière phrase est traduite à la lettre du texte hébreu. Reuss, qui est l'auteur de la traduction, suppose que la *puissance* est une locution pour désigner la personne de Dieu (le Tout-Puissant, Sa Majesté). Nous n'en croyons rien et nous ne voulons pas prendre ce texte dans toute sa rigueur. Pour l'auteur de l'*Ecclésiastique*, comme plus tard pour Philon, il y a, autour de Dieu, avec lui, un certain nombre de Puissances. La Puissance proprement dite en est une; la Sagesse en est une autre, plus glorieuse encore et plus illustre.

L'éloge se poursuit dans les versets suivants :

> Moi, je suis sortie de la bouche du Très-Haut
> [la première avant toutes les créatures.
> *J'ai fait au ciel une lumière permanente*],
> et, comme un brouillard, j'ai recouvert la terre.
> J'avais ma demeure dans les hautes régions,
> et mon siège sur une colonne de nuages.
> Moi seule, je faisais le tour de la voûte céleste
> et je me promenais au fond des océans.
> Dans les flots de la mer, sur tous les continents,
> au milieu des peuples et des nations, c'est moi qui *créais*.

Nulle part, nous ne trouverons plus nettement défini le rôle de la Sagesse dans la création du monde. Dieu, être suprême et transcendant, ne pouvait agir que par l'influence de ses intermédiaires. La Sagesse est l'instrument divin

1. XXIV, 1 et suiv.

dont il s'est servi; elle est cet Esprit de Dieu qui planait sur le primitif chaos et qui produisit, avant tout, la lumière dont le soleil ne devait être plus tard qu'une image sensible.

Dans le domaine de qui Dieu « établirait-il la demeure » d'une Puissance aussi excellente?

> Celui qui m'avait créée en moi-même m'assigna ma demeure;
> Il dit : C'est en Jacob que tu dois rester,
> c'est Israël qui sera ton domaine....
> Dans le Saint Tabernacle, en sa présence, j'ai officié,
> et j'ai eu ma résidence fixe dans Sion.
> Dans la ville bien-aimée il m'a fait reposer,
> et à Jérusalem j'exerçai ma puissance,
> J'ai pris racine parmi le peuple glorieux,
> dans le lot que le Seigneur a choisi pour sa part....
> Je m'élevai comme le cèdre du Liban,
> comme le cyprès sur les hauteurs du Hermon.
> Je m'élevai comme le palmier sur le rivage,
> comme les rosiers de Jéricho.

Ainsi, la Sagesse a eu Israël pour domaine, ou, plus exactement, car le texte grec exprime le passif, elle a été le domaine d'Israël. Elle s'est manifestée d'une manière plus spéciale au peuple élu. Résumée dans la Loi, elle est restée comme un dépôt dans son sanctuaire. Elle a été la cause de ses progrès religieux (*je m'élevai...*). N'est-ce pas tout à fait la même idée que nous retrouverons chez Philon? Dans plusieurs passages de ses œuvres, que nous aurons à citer, nous le verrons énoncer parmi les termes qui sont identiques au Logos, à côté des Puissances de Dieu, ou des Idées du monde, ce qu'il appellera l'Israël voyant. Il ne développera guère cette métaphore; mais il lui donnera sans aucun doute le même sens que l'auteur de l'*Ecclésiastique*, et le passage que nous venons de lire en sera toujours le meilleur commentaire, le meilleur éclaircissement.

L'éloge de la Sagesse se termine dans l'*Ecclésiastique* par des versets infiniment poétiques :

Comme un bel olivier dans la plaine,
comme un platane [au bord de l'eau].
Je répandis mon parfum comme la cannelle et l'aspalathe,
une délicieuse odeur comme celle de la myrrhe exquise;
Comme tout ce qu'il y a de plus excellent parmi les aromes,
comme la fumée de l'encens dans le tabernacle,
[comme un baume pur et sans mélange].
Pareille au térébinthe j'étendis mes branches
et mes rameaux furent beaux et gracieux.
Comme la vigne, je fis germer ce qui charme,
et mes fleurs devinrent un fruit de gloire et de richesse.
[Je suis la mère de l'honnête amour,
du respect, de la science, de la sainte espérance.]

Après avoir cité et analysé un tel passage, il ne nous est peut-être pas nécessaire de poursuivre nos recherches dans l'*Ecclésiastique*. Nous verrions l'auteur marquer de nouveau les rapports de la Sagesse et de la Loi [1], puis revenir encore à la Sagesse considérée comme l'objet des efforts de l'homme. Nous l'entendrions appeler les œuvres créées τὰ μεγαλεῖα τῆς Σοφίας [2] comme il les avait appelées plus haut : τὰ μεγαλεῖα τοῦ Κυρίου [3]. Nous le verrions personnifier la vérité [4], la calomnie [5]; nous ne trouverions à coup sûr rien de plus saisissant que le magnifique éloge placé par lui dans la bouche même de la Sagesse.

Désormais notre conclusion s'impose. M. H. Bois, que nous citerons encore, bien que nous ne l'ayons pas suivi dans sa longue discussion, déclare [6] qu'il retrouve dans l'*Ecclésiastique* « cette tendance à spiritualiser, à épurer Dieu,

1. XXIV, 24 et suiv.
2. XLII, 21.
3. XVIII, 4.
4. XXVII, 9.
5. XXVIII, 14 et suiv.
6. Ouvrage cité, p. 203 et suiv.

à lui enlever toute possibilité de contact avec le monde qui a été l'âme du judéo-alexandrinisme.... Par là, l'*Ecclésiastique* contient les germes du Logos, renferme en puissance les êtres intermédiaires.... Il faut reconnaître que l'*Ecclésiastique* , par ce qu'il dit explicitement de la Sagesse, n'a pas été inutile aux Judéo-Alexandrins. Non seulement il nous montre que cette notion importante de la *Sagesse* était encore chère aux Juifs vers 280 ou 250 avant Jésus-Christ, mais il a contribué lui-même à entretenir et à développer cette notion, et par là, sans doute, il a pu servir aux progrès et à la formation du judéo-alexandrinisme, qui a trouvé dans la notion de la Sagesse une justification, une autorisation pour ses propres théories, si différentes cependant. »

Nous tâcherons d'être plus précis. Il ne faut pas parler ici de la théorie « des êtres intermédiaires ». Ces êtres, tels que nous les rencontrerons chez les Judéo-Alexandrins et, puisqu'il les représente à peu près tous pour nous, chez Philon, sont très variés et très différents. D'une manière générale, ils viennent les uns du judaïsme, les autres de l'hellénisme. Même parmi les êtres intermédiaires dérivés du judaïsme, il y en a qui ne sont pas représentés dans l'*Ecclésiastique* ou qui ne le sont guère. Il faut restreindre notre jugement à la *Sagesse*. Or, à ce sujet et sur cet élément particulier qui entrera plus tard dans la composition du Logos, nous déclarons que, de l'*Ecclésiastique* à Philon, la théorie de la Sagesse ne fera pas un progrès. Telle nous la trouvons dans l'*Ecclésiastique*, telle nous la retrouverons chez le philosophe juif. Vers l'an 150, qui nous paraît être la date approchée de l'*Ecclésiastique*, l'idée de la Sagesse est, en Palestine, fixée dans l'état où la recevra Philon. Hâtons-nous d'ajouter qu'à notre gré cette idée s'est précisée sans aucun secours de la philosophie grecque. C'était, nous l'avons vu, une nécessité logique du judaïsme

qu'il se réalisât un jour, au terme d'une évolution lente, un intermédiaire permettant d'unir, avec logique, le monde sensible à l'Être transcendant par excellence.

A l'époque de l'*Ecclésiastique*, l'évolution est terminée. On voit donc quelle sera notre conclusion. Si l'on donne le nom de judéo-alexandrines à toutes les productions où se manifestent ces tendances qui amèneront un jour le judaïsme et l'hellénisme à se rencontrer dans l'œuvre d'un seul homme, l'*Ecclésiastique* est, au premier degré, une production du judéo-alexandrinisme. Si l'on veut, avec plus d'exactitude historique, mais, croyons-nous, avec moins de portée philosophique, ne reconnaître le judéo-alexandrinisme que le jour où un apport manifeste de la Grèce vient enrichir et compromettre en même temps le judaïsme, l'*Ecclésiastique* n'a rien de judéo-alexandrin.

Nous n'avons rien dit du traducteur [1]. Lisons son prologue et cherchons à faire la critique de sa traduction. Nous y verrons que, s'il a des tendances à l'hellénisme; s'il a pu commettre des interpolations comme celle dont nous avons eu à parler; s'il a pu, lui Juif palestinien, subir, pendant un séjour en Égypte, des influences étrangères; s'il paraît avoir eu de la Loi une opinion un peu différente de celle de son grand-père, son hellénisme ne fut ni bien marqué ni bien dangereux.

III

Les Esséniens et l'hellénisme.

Pour terminer l'étude que nous avons entreprise des rapports du judaïsme palestinien et de l'hellénisme, nous

1. Cf. Edersheim, cité par Bois, p. 205 et suiv.

n'avons pas à faire ici une histoire critique et détaillée de l'essénisme. Ce serait entrer dans un débat très compliqué et très obscur [1]. Pour le but que nous nous proposons, il nous suffira de nous convaincre qu'au Ier siècle avant Jésus-Christ il exista en Palestine une société religieuse fortement imprégnée d'hellénisme, et de défendre cette conviction par quelques-uns des principaux arguments sur lesquels nous l'avons fondée.

Nous avons vu quelle puissance l'hellénisme avait acquise en Palestine au moment où se levèrent les Macchabées. Nous verrons qu'avant cette époque le judaïsme, dans Alexandrie, avait été déjà violemment attiré vers l'hellénisme. Alexandrie avait avec la Judée des relations très actives. Les Tobiades importèrent l'alexandrinisme en Palestine. Il y produisit d'une part [2] des hellénistes que leur paganisme de plus en plus accentué détourna de la religion nationale, comme Jason, Ménélas et Alcime; mais il y forma aussi, suivant toute vraisemblance, des hommes

1. Voici, par ordre chronologique, la liste des travaux les plus intéressants que cette question a provoqués pendant la dernière moitié de ce siècle :

1° El. Benamozegh, *Storia degli Esseni*, Firenze, 1865.

2° Harnischmacher, *De Essenorum apud Judaeos societate*, G.-Pr., Bonn, 1866.

3° Wilh. Clemens, *Die Therapeuten, Progr. des Gymn. Fridericianum*, Königsberg, 1869; *De Essenorum moribus et institutis*, Diss., Königsberg, 1867; *d. Quellen f. d. Gesch. der Essener*, in : *Ztschr. für wissensch. Theol. v. Hilgenfeld*, 12. Jahrg., 1869, p. 328-352; *d. essenisch. Gemeinden*, ib. 14. Jahrg., 1871, p. 418-431.

4° Lucius, *Der Essenismus in s. Verh. zum Judenth.* Strassb., 1881.

5° Theob. Ziegler, *üb. d. Entstehung der alexandrin. Philos.* in *Verhandlungen der Philologenvers.*, 1882, p. 136-145.

6° Arrighi A., *Les Esséniens : origines de leur nom et de leur secte*, Toulouse, 1886, in-8.

7° Olivier Henry, *Essai critique sur la secte des Esséniens*, thèse, Montauban, 1882, in-8.

8° Friedlaender, *Les Esséniens* (*Revue des Ét. juives*, 1887, p. 184 à 217).

9° Ohle R., *Die Pseudo-philonischen Essäer*, Berlin, 1888, in-8.

10° Graetz H., *Un mot sur la dogmatique du christianisme primitif* (*Revue des Ét. juives*, XX, 1890, p. 11).

11° E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, chap. VII. *Jésus et les Esséniens*, Paris, Fischbacher, 1896.

2. Cf. Freudenthal, *Alex. Polyhistor*, p. 128.

que leur goût pour les études grecques laissa fidèlement attachés aux traditions de leur pays ; c'est ce que nous montrent les fragments conservés d'Eupolémus. « Ce groupe d'hommes, dit excellemment Friedlaender, cette communauté qui professait et cultivait l'hellénisme pur... et qui formait, en quelque sorte, une île grecque au milieu du judaïsme de l'époque post-macchabéenne, devint la mère de l'essénisme, c'est d'elle que sortit peu à peu l'ordre des Esséniens. Au milieu d'une société hostile, à qui toute culture grecque était en horreur, la communauté dut, pour échapper aux persécutions, envelopper dans un secret impénétrable des doctrines qu'on professait librement à Alexandrie. »

La secte juive des Esséniens se groupa, vers le milieu du IIe siècle, sur le bord oriental de la mer Morte ; elle y fonda une république idéale, une sorte de Salente juive. Les Esséniens, nous disent Josèphe et Philon, étaient environ 4 000 ; il ne faut probablement pas compter dans ce nombre les milliers d'hommes qui suivirent la direction [1] venue des bords de la mer Morte. Organisés au nom d'une idée morale, ils formèrent un ordre, un couvent. Comme membres de cette confrérie, de cette congrégation, les Esséniens restent palestiniens.

De toutes les preuves que l'on a données pour certifier l'influence de l'hellénisme sur ce groupe de théologiens, on pourrait presque dire de philosophes, il n'en est peut-être pas de plus saisissante que la façon dont nous sont parvenus les témoignages que nous possédons sur eux. Le Talmud ne se doute même pas de leur existence. Nous ne les connaissons que par deux écrivains juifs qui ont écrit en grec, Philon et Josèphe, et par un historien romain, Pline. Le néo-platonicien Porphyre résume Josèphe [2]. Dion

1. Cf. Philon, ap. Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 17.
2. *De abstinentia et usu animalium*, IV, 11.

Chrysostome, s'il en faut croire son biographe Synésius [1], parlait des Esséniens à peu près dans les mêmes termes que Pline.

Josèphe [2] nous fait connaître surtout la vie extérieure des Esséniens. Il a été leur disciple pendant trois ans, au désert; son noviciat terminé, lorsqu'il put entrer dans l'ordre, il retourna à Jérusalem pour s'y adonner à la vie publique. Il n'avait pas été initié aux mystères, il n'avait pas prêté le serment essénien; cette circonstance lui permet de nous révéler ce qu'il sait de la vie des initiés. Mais il ne faut pas attacher une grande importance à ce qu'il nous dit du culte, et, parce qu'il a écrit des Esséniens : « Leur piété envers Dieu est ardente, car, avant le lever du soleil, ils ne parlent jamais de choses profanes; ils lui adressent certaines prières établies par leurs ancêtres comme s'ils demandaient son lever [3] », il ne faut pas conclure que ces sages aient été des adorateurs du soleil. Esprit superficiel et négligent, Josèphe a été frappé surtout des pratiques extérieures du culte.

Les Esséniens étaient juifs de cœur; ils formaient cependant un État dans l'État, avec leurs magistrats spéciaux, leurs tribunaux particuliers. Ils pratiquaient le judaïsme et fêtaient le sabbat. Leur hiérarchie était stricte, leur orthodoxie rigoureuse. Les infractions à la règle étaient punies de bannissement; les impurs étaient condamnés à errer et ne pouvaient être reçus à nouveau dans la société qu'après un acte manifeste de repentir.

Pline affirme qu'ils ne prenaient point de femmes; cette affirmation semble douteuse, puisque les Esséniens avaient le souci de propager leur société. Elle est d'ailleurs contredite par d'autres textes. En tout cas, ils ne reconnais-

1. Edit. Petau, p. 39.
2. Cf. *Bell. jud.*, II, 8, 2-13. — *Ant. jud.*, XV, 10, 4-5; XVIII, 1-5; XIII, 5-9.
3. *Bell. jud.*, II, 8, p. 5.

saient pas la propriété; ils ne possédaient pas d'argent en propre. Ils vivaient sous le régime du communisme. Ils ne devaient pas avoir de secret l'un pour l'autre. Le serment leur était interdit. Ils ne buvaient pas de vin, ne mangeaient pas de viande. Leurs vêtements devaient être blancs, de lin et non de laine.

Leurs occupations ordinaires étaient le labourage (il est très intéressant de remarquer que ce petit peuple est un peuple agriculteur), l'exercice de leur religion, la pratique de la philanthropie (assistance aux malades, aux vieillards).

Pline l'Ancien résume son impression sur cette société dans un passage curieux de son *Histoire naturelle* [1] : « A l'ouest du lac demeurent les Esséniens, qui s'éloignent assez du rivage pour échapper à ses influences pernicieuses. Nation unique dans le monde et entre toutes admirable, qui ne renferme point de femmes, qui a renoncé à l'amour, ignore l'usage de la monnaie et vit dans la société des palmiers. Elle se renouvelle de jour en jour par la foule des nouveaux immigrants, toujours nombreux, que la fatigue de la vie et les bourrasques de la fortune leur amènent, désireux d'adopter leurs coutumes. Ainsi, pendant des milliers de siècles, chose incroyable, une nation vit, éternelle, où il ne naît personne : tant le dégoût de la vie chez autrui leur tient lieu de fécondité. »

Pour ce qui est des idées et des croyances des Esséniens, c'est chez Philon surtout que nous les trouvons exposées, à la condition que nous ne considérions pas comme une source de renseignements le traité *De la vie contemplative*. Ce traité décrit la vie des Thérapeutes, non celle des Esséniens, et il est un tableau idéal, non un tableau historique. Les idées et croyances des Esséniens peuvent ainsi se résumer :

1. V. c. 17, § 73, Jan.

Les Esséniens ont eu, en philosophie, le dédain de la logique et de la physique. Au contraire, ils avaient un respect infini pour la morale et la théologie. Ils négligeaient les philosophes, hormis *Pythagore* et *Philon le Juif*. Ils croyaient au Dieu juif, et pourtant ils le modifiaient. Ils admettaient dans l'univers métaphysique un dualisme : à côté du principe du bien, ils admettaient le principe du mal. Ils remplaçaient le dogme juif de la résurrection du corps par la croyance à l'immortalité de l'âme. S'ils ne pratiquaient pas, comme on l'a soutenu, le culte du soleil, ils semblent avoir eu du moins le culte de l'eau; d'où leurs nombreuses cérémonies lustrales.

Certaines parties de ce credo méritent d'être étudiées de plus près. Ils rejetaient les sacrifices sanglants. Or, vers l'an 160 avant l'ère chrétienne, Onias IV avait bâti un temple en Égypte. Tandis que le culte des sacrifices se développait plus que jamais en Palestine, après les victoires des Macchabées, ce culte se restreignit de plus en plus à Alexandrie. S'il faut en croire cette *Lettre d'Aristée* dont nous nous occuperons plus tard, les Septante déclarèrent au roi d'Égypte qu'il vaut mieux honorer Dieu par la pureté du cœur et par une pieuse soumission à sa volonté que par les présents et « les sacrifices » [1]. Et Philon, plus tard encore, compromettra définitivement ce culte en déclarant que, de la part d'un homme pieux et juste, le sacrifice aura de l'effet, « même si la viande du sacrifice est brûlée, même si l'on n'en apporte pas du tout [2] ». S'efforcer de sanctifier ses pensées, même « sans offrir de sacrifices d'animaux », c'est « adorer Dieu de la manière la plus convenable [3] ».

Les Esséniens croyaient à l'immortalité de l'âme. Josèphe

1. Cf. Jos. II, 124, édit. Havercamp.
2. *De vita Mosis*, II, p. 151 ; *De victim.*, II, 253.
3. *Quod omn. prob.*, Mangey, II, 457.

nous en donne le témoignage formel : « Chez les Esséniens existe la croyance que les corps sont périssables, que leur substance sera la proie de la corruption, et que les âmes sont immortelles, éternellement vivantes. Sorties de l'éther le plus pur pour être enfermées dans le corps comme dans une prison, quand leurs liens terrestres sont tombés, elles retournent avec joie vers les hauteurs, heureuses d'avoir échappé à leur longue servitude [1]. » C'est, ajoute Josèphe, ce qui, dans la doctrine des Esséniens, saisit et retient, comme par un pouvoir magique, tous ceux qui ont une fois goûté à la sagesse de cet ordre. Or, cette croyance à l'immortalité de l'âme, nous la retrouvons à chaque pas dans Philon. Nous le verrons distinguer avec soin la sensibilité mortelle et l'entendement, qui est immortel, puisqu'il est une partie, descendue en nous, de l'immortel entendement de Dieu. C'est à chaque instant que nous l'entendrons exprimer cette idée qui considère le corps comme une prison et la mort comme une délivrance.

Enfin, les Esséniens avaient une doctrine secrète. Chaque jour, nous dit Josèphe [2], ils se rendaient, vers midi, après le bain de purification, dans une maison spéciale, au sortir de laquelle ils gagnaient la salle à manger. Leurs repas étaient silencieux. Les initiés devaient jurer qu'ils conserveraient saintement les écrits de l'ordre ainsi que les *noms des anges* [3]. Or, c'est Philon encore qui nous expliquera ces détails étranges : « En fait de philosophie, nous dit-il [4], les Esséniens abandonnent aux sophistes la partie logique, laquelle ne vise pas à la vertu; ils laissent la partie physique aux astrologues, comme étant trop difficile pour la nature humaine; ils ne s'occupent

1. B. J., II, 8, 11.
2. II, 8, 5.
3. B. J., II, 8, 7.
4. *Quod omnis prob.* M., II, 458. Traduit et cité par Friedlaender.

que de la partie qui traite de l'existence de Dieu et de la création du monde. Mais ils cultivent avec un zèle tout spécial la partie éthique, en prenant pour guides les lois venues des aïeux, lois si sublimes que l'esprit humain ne peut les comprendre sans inspiration divine. Ils étudient ces doctrines en tout temps, mais surtout le sabbat, car ils considèrent le septième jour comme sacré, et, en ce jour, ils négligent leurs affaires. Ils se rendent à un lieu consacré qu'ils appellent synagogue, où ils s'assoient par rang d'âge, les plus jeunes aux pieds des aînés, et écoutent avec recueillement la leçon. L'un d'eux prend les livres en main et lit; un autre, parmi les plus expérimentés, explique les passages obscurs. La plupart sont expliqués par eux au moyen de *symboles.* » Les méditations philosophiques se faisaient donc, en tout temps, à l'heure du repas, la seule qui ne fût pas occupée au travail manuel. S'il faut en croire le seul auteur qui nous parle avec quelque compétence de la doctrine secrète des Esséniens, leur méthode d'interprétation était l'allégorie, la méthode même que Philon va employer et rendre célèbre. Ils conservaient avec religion le nom des anges; or, précisément, les anges joueront un grand rôle dans la théorie que Philon essaiera de nous donner du Logos. Ils en seront, avec les Puissances divines d'une part, avec les Idées d'autre part, l'un des éléments essentiels; il ne faut d'ailleurs pas aller plus loin, et c'est une exagération manifeste de soutenir que les Esséniens aient connu et admis la théorie du Verbe de Dieu.

Un dernier détail est assez piquant. Nous savons qu'une petite hache était remise à chaque novice. Sur ce symbole on a émis bien des opinions; on a voulu en donner bien des explications. Friedlaender [1] a, le premier, parfaitement

1. Art. cité, p. 197 et suiv.

démontré que cette hache est un symbole de l'abstinence; il l'a démontré en s'appuyant sur un texte pris dans Philon [1]. « L'ἀξινάριον (σκαλίς) des Esséniens est semblable à ce pic (πάσσαλος) dont l'Écriture a dit : « *Tu porteras à ta ceinture un pic avec lequel tu creuseras* ». « Le pic, c'est la sagesse (λόγος) qui doit suivre partout la passion, pour empêcher ses écarts. De cette manière, nous nous contenterons du nécessaire et nous nous abstiendrons du superflu.... « *Tu creuseras avec le pic* », cela veut dire : tu découvriras, à l'aide de la sagesse, la nature de chaque désir, du manger et du boire; tu la creuseras pour reconnaître ce qui s'y trouve de vrai. Alors, tu apprendras que le bien ne réside pas dans ces choses, mais uniquement dans le nécessaire et l'indispensable. »

De tous ces rapprochements que devons-nous conclure? On a pensé d'abord que l'essénisme avait eu une origine pharisienne; des savants juifs ont voulu l'expliquer à l'aide du Talmud. Mais l'essénisme ne peut pas s'expliquer par le pharisaïsme. En rattachant l'essénisme au judaïsme pharisien, on ne peut pas rendre compte de sa rupture avec le culte des sacrifices, de sa croyance à l'immortalité de l'âme, nous ne dirons pas comme Friedlaender du célibat que pratiquaient les Esséniens, car nous ne croyons pas, malgré le texte de Pline, qu'ils l'aient pratiqué. Nous savons d'autre part que les Esséniens furent exclus de la synagogue.

On a vu également dans l'essénisme une manifestation de l'apocalyptique juive. Mais, dans aucun des documents que nous avons cités, nous n'avons trouvé trace de l'esprit messianique. Les Esséniens manifestaient la plus grande horreur pour les onctions à l'huile. Hilgenfeld lui-même, qui, plus que personne, avait fait des efforts pour montrer

1. *Leg. all.*, Mangey, I, p. 117 et suiv.

que l'essénisme sortait du mouvement apocalyptique, a dû reconnaître que cette explication était insuffisante [1]. Il en est venu à invoquer le parsisme et même le bouddhisme, ce qui ne peut être qu'une explication désespérée.

Il nous paraît incontestable que l'essénisme ait profondément subi l'influence de la Grèce. Josèphe était obligé de déclarer que les Esséniens « furent juifs de naissance [2] ». Aurait-il été contraint de faire cette déclaration si les mœurs et les idées de ces étranges philosophes n'avaient fini par les faire considérer comme des Grecs? Les détails les plus remarquables de l'essénisme trahissent une origine grecque ou tout au moins alexandrine; et, s'il nous fallait préciser encore les limites de cette influence grecque et sa nature, nous dirions, avec Zeller, que les Esséniens se conformèrent surtout aux doctrines du néo-pythagorisme. C'est ce que nous chercherions à démontrer plus longuement si nous ne devions plus tard marquer l'influence du pythagorisme sur le judéo-alexandrinisme et notamment sur Philon, dont les idées ressemblent tant à celles que quelques textes nous permettent de prêter aux Esséniens.

Aussi bien, l'étude du judaïsme palestinien ne nous intéressait que comme une introduction à l'étude, pour nous bien plus importante, du judaïsme alexandrin. Nous avons vu que l'influence de la Grèce en Palestine se fait sentir au lendemain même de la conquête d'Alexandre et qu'elle se manifeste autant dans la vie politique du peuple juif que dans sa langue et ses lettres. Toutefois, il nous a semblé qu'à l'époque de l'*Ecclésiaste* il est trop tôt encore pour interpréter à l'aide de l'hellénisme un ouvrage qui s'explique sans l'intervention d'aucune idée étrangère.

1. *Die jüdische Apokalyptik*, 1857. — Une série d'articles dans la *Zeitsch. für wissensch. Theol.* de 1858 à 1882.
2. *Bell. jud.*, II, 8, 2.

L'*Ecclésiastique* nous a paru tout à fait intéressant, comme *œuvre de transition* : au moment où il fut écrit, le judaïsme se trouvait prêt à faire corps avec l'hellénisme pour produire le système célèbre que nous rencontrerons. Enfin, et dans des temps plus récents; nous avons étudié, avec l'essénisme, une société pénétrée cette fois de l'influence grecque, directement soumise, peut-être, à l'action d'une des plus grandes philosophies du paganisme. L'*évolution* désormais est complète et nous nous sentons préparé à rechercher dans leur vraie patrie les origines du système judéo-alexandrin.

CHAPITRE III

LE JUDAÏSME ALEXANDRIN ET L'HELLÉNISME

I. Le Pseudo-Aristée. — II. Aristobule. — III. La version des Septante. IV. Le *Livre de la Sagesse*.

Le premier soin des Juifs, une fois établis en Égypte, fut d'étudier la langue grecque. Ils le firent non pas, dès l'abord, dans un but philosophique, mais parce que cette connaissance était indispensable au développement de leurs intérêts matériels. Bientôt, la langue grecque leur devint si familière qu'ils oublièrent leur idiome national. Ils parlèrent une sorte de dialecte composite et bizarre, inintelligible parfois pour des Hellènes de naissance et qui ne se comprenait, la plupart du temps, qu'après avoir été traduit en hébreu [1].

Les Juifs ont eu, de tout temps, une extraordinaire facilité à s'assimiler le langage des peuples étrangers. Leur pratique de la langue grecque leur permit d'entrer en contact avec la pensée hellénique. Plus que partout ailleurs, ce rapprochement était facile à Alexandrie, grâce à la Bibliothèque et au Musée. Les circonstances politiques favorisèrent ce mouvement. Les emplois de l'État furent

1. Jos., *Ant. jud.*, XX, 9.

de bonne heure confiés aux Juifs; on les nomma même gardiens du Nil. Un fait nous étonne encore plus que cette marque de faveur de la part des rois d'Égypte; c'est la facilité avec laquelle les Juifs acceptèrent d'entrer dans une dépendance aussi étroite vis-à-vis du fleuve Dieu. Ptolémée jugea les Juifs assez attachés à son gouvernement pour leur confier la colonisation de certaines villes comme Cyrène. Philadelphe se montra très favorable aux Juifs. Il paya de ses propres richesses de grosses sommes pour les exempter de corvées auxquelles ils étaient astreints. Le règne des trois Ptolémées, Soter, Philadelphe, Évergète, fut un âge d'or pour les Juifs.

Sans doute, sous Ptolémée Philopator, les Juifs eurent beaucoup à souffrir, s'il en faut croire le *III[e] livre des Macchabées*; il fit entrer dans son armée les indigènes égyptiens qui se révoltèrent, et, les Juifs s'étant rangés du côté du roi, quarante mille d'entre eux, paraît-il, trouvèrent la mort dans la répression de l'émeute. Mais les Juifs se relevèrent bien vite de cette perte. Philométor (180-145) confia tout son royaume aux généraux juifs Onias et Dosithée. Ils se montrèrent dignes de cet honneur en combattant avec succès les soulèvements contre sa femme, Cléopâtre. Après la mort de Philométor, les Juifs prirent le parti de sa veuve contre Ptolémée Physcon, son frère. Physcon, à son avènement, les maltraita; mais bientôt il apaisa sa colère, surtout quand les Romains prirent les Juifs sous leur protection, en l'an 174 des Séleucides (138 av. J.-C.).

Toute cette histoire est connue; il est inutile, partant, d'y insister[1]. C'est au milieu de ces vicissitudes politiques, au milieu de cette société cosmopolite d'Alexandrie, dans l'essor de la littérature, de la philosophie et des arts, que

1. Voir Renan, *Hist. du peuple d'Israël*, et les histoires que nous avons citées.

naquit la philosophie judéo-alexandrine. Pour simplifier une étude par elle-même assez compliquée, nous ne chercherons pas à la préparer en analysant toutes les œuvres que produisirent les Juifs pendant deux siècles, soit en histoire, soit en poésie. Nous laisserons même tomber tel ou tel fragment, telle ou telle addition à la Bible, où nous pourrions saisir des idées judéo-alexandrines. Nous limiterons notre effort pour tâcher de le rendre plus précis et plus utile; et c'est dans les écrits du *Pseudo-Aristée*, d'*Aristobule*, du *Pseudo-Salomon* que nous chercherons à marquer les différentes étapes de la philosophie juive d'Alexandrie. La chronologie nous imposerait, au début de cette recherche, une enquête sur la *Version des Septante*; toutefois, pour mieux marquer le caractère de cet immense travail, qui est non pas une œuvre individuelle, mais une œuvre collective et successive dont les différentes parties s'espacent à de longs intervalles, nous placerons la *Version des Septante* entre l'œuvre d'Aristobule et la *Sapience* du Pseudo-Salomon.

I

Le Pseudo-Aristée [1].

Lorsqu'on parle d'Aristée, il faut tout d'abord éviter une confusion. Il ne s'agit pas ici de l'Aristée qu'Eu-

1. On peut consulter sur Aristée :

I. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS. — *Aristeae historia LXXII interpretum, latine a Matheo Palmerio.* Neapoli per Arnaldum de Bruxella; 1474, in-4, de 37 ff. à 28 lig. par page. Très rare. — Édition Simon Schard, Bâle, J. Oporin, 1561, in-8. *Aristeae historia LXXII interpretum* (*gr. et lat. ex versione Matth. Garbitii*) : ediderunt E. Bernard, Humphr. Hody et H. Aldrich. Oxonii, e Theatro sheld, 1692, in-8. — *Trad. française de Guil. Paradin*, Lyon, Claude Senneton, 1564, in-4. — La Bibl. nat. possède le ms. inédit suivant (n° 19491) : *Le livre de Aristeas qu'il escrit à son frère Philocrates des*

sèbe [1] nous fait connaître comme l'auteur d'un ouvrage perdu *Sur les Juifs*. Nous avons de cet ouvrage un fragment; il raconte l'histoire de Job d'après la traduction des Septante du livre de Job, qui est déjà composé à cette époque; mais, bien que cet Aristée ait été lui aussi un Juif alexandrin [2], ce n'est pas lui qui doit nous occuper.

Nous voulons parler de cette lettre d'Aristée qui fut écrite en grec à Alexandrie et qui a pour objet de raconter l'origine de la traduction grecque des Septante. Aristée n'est pas connu de l'histoire. Il se donne, dans son récit, comme un fonctionnaire du roi Ptolémée II Philadelphe, très bien en cour, très estimé de son souverain. Son frère Philocrate, à qui la lettre est adressée, aurait été un homme savant et éclairé. Ils n'étaient Juifs ni l'un ni l'autre; dans l'esprit de l'auteur inconnu de la lettre, il faut les considérer comme des païens qui rendent hommage au judaïsme.

Cette lettre fut donc écrite dans une intention de propagande. Elle est destinée à faire connaître, à faire admirer le judaïsme parmi les Grecs; à leur recommander la lecture des livres sacrés en se fondant sur le puissant témoignage d'un roi. En ce sens, elle nous intéresse vivement, puis-

72 interprètes de la loy hébraïcque que on appelle vulgairement les septante interprètes, XVIe siècle. — *Édition critique de* Moriz Schmidt dans *Archiv für wissensch. Erforschung des Alt. Test.* de Merx, 1er vol., Halle, 1867.

II. COMMENTAIRES, XVIIe SIÈCLE. — Vossius G. Jean, *De hist. graec.* Francof. ad M. 1677, I, c. 10, p. 55 et suiv. — Vossius Isaac, *De LXX interpretibus*, la Haye, 1661, in-4; *Observ. ad Pompon. Mel.*, Londres, 1686. — Richard Simon, *Histoire critique du V. T.*, Paris, 1678; II, 2, p. 189; III, 23, p. 479. — H. Hody, *Contra historiam Aristeae de LXX interpretibus*, Oxon., 1685, *de bibliorum text. orig. versionibus, ibid.*, 1705.

XIXe SIÈCLE. — Lobeck, *Aglaophamus*, Königsbg., 1829, I, p. 447. — Matter J., *Essai hist. sur l'École d'Alexandrie*, 1820, Paris, II, p. 121 et suiv. — Lumbroso, *Atti dell' Acad. della scienze di Torino*, 1868. — Graetz H., *Die Abfassungszeit des Pseudo-Aristeas*, in *Monatschr. f. d. Gesch. u. Wissens. d. Jud.* 2 Jahrg., N. F., 8, 1876; p. 289-308, 337-349. — Kurz Em., *Aristeae epistola ad Philocr.* Diss. inaug. Bernae, 1872. — Mendelssohn, *Zum Aristeasbriefe*, in *Rhein. Mus.*, N. F., 30 Bd., 1875; p. 631-632. — Papageorgios, *Ueber den Aristeasbrief.*, Münich, 1880. — Renan, *Israël*, IV, 253 et suiv.

1. *Praep. ev.*, IX, 25.

2. Cf. Schürer, II, p. 737.

qu'elle représente l'un des efforts les plus considérables dont nous ayons gardé le souvenir, l'une des tentatives les plus habiles pour amener le rapprochement de l'esprit juif et de l'esprit païen.

L'histoire tout entière est purement fictive ; nous sommes, avec Aristée, dans le domaine du roman historique. Démétrius de Phalère ne pouvait pas être à Alexandrie sous le règne de Ptolémée II Philadelphe. A quelle époque, d'ailleurs, la lettre fut-elle écrite? Nous ne pouvons répondre à cette question que par des conjectures. Il semble bien que le premier philosophe judéo-alexandrin ait connu ce document [1]; Philon, en tout cas, le connaîtra parfaitement [2]. Or, comme Aristobule a dû composer son grand ouvrage de 170 à 150, ce serait une indication, suivant Schürer [3], pour placer la composition de la lettre d'Aristée vers l'an 200 avant Jésus-Christ. Disons qu'on ne manquerait pas non plus de bonnes raisons pour la placer à la fin du Ier siècle. Toutefois, comme les renseignements que nous fournit l'ouvrage viennent confirmer la première date, comme l'auteur ne sait rien encore de la domination syrienne en Palestine, qui commença en 187; comme il ne parle que du grand prêtre et ne connaît pas les princes macchabéens; comme il semble ignorer les souffrances des Juifs sous Antiochus, la Judée paraissant, d'après le tableau qu'il nous en donne, vivre heureuse sous le gouvernement des rois égyptiens, nous inclinerons à maintenir l'an 200 comme la date approchée de la composition de la lettre.

Il y a deux éléments à distinguer dans la lettre d'Aristée.

Le premier de ces éléments est le récit que nous devons

1. Aristob. ap. Euseb., *Praep. evang.*, XIII, 12, 2.
2. *Vita Mosis*, lib. II, § 5-7.
3. T. II, p. 821-822. Cf. Isid. Loeb, Art. Aristobule dans la *Grande Encyclopédie*.

analyser; nous le trouvons reproduit avec beaucoup de précision dans les *Antiquités judaïques* de Josèphe [1].

Démétrius de Phalère, intendant de la bibliothèque du roi, travaillait avec un extrême soin et une curiosité extraordinaire à rassembler des livres de tous les endroits du monde. Un jour, le roi lui demandant combien il en avait déjà, il répondit qu'il en avait environ deux cent mille, mais qu'il espérait en avoir dans peu de temps jusqu'à cinq cent mille. Il avait appris que, parmi les Juifs, il y avait, touchant leurs lois et leurs coutumes, des textes écrits en leur langue et avec leurs caractères. Ces textes étaient très dignes d'avoir place dans la superbe bibliothèque d'Alexandrie; ils seraient difficiles à traduire en grec; mais, néanmoins, on pourrait les interpréter, puisque Sa Majesté ne plaignait pas la dépense.

Le roi approuva cette proposition. Or, en ce temps, Aristée avait dans l'esprit de demander au roi la liberté des Juifs qui étaient dans son royaume. Cette occasion lui parut favorable pour son dessein. Il déclara au roi que l'on ne pourrait honnêtemeut faire une traduction des lois juives, si, dans le même temps, le prince retenait esclaves dans son royaume un si grand nombre d'hommes de cette nation. « Ce serait, Sire, une œuvre digne de votre bonté, de votre générosité que de les délivrer, car le Dieu qui fait fleurir et prospérer votre royaume, est celui même qui leur a donné la Loi que nous désirons connaître. Ils adorent le Dieu qui a tout fait et tout créé; c'est le Dieu que tous les hommes reconnaissent. Nous autres, en vérité, le nommons autrement; nous l'appelons Jupiter. » Suivant Aristée, Jupiter ou Jéhova ne sont que deux noms différents de l'Être Suprême.

Le roi ordonna que les cent mille Juifs détenus en cap-

1. Liv. XII, chap. II.

tivité fussent rachetés pour la somme de vingt drachmes par tête. Aristée mande à son frère l'édit dans sa teneur : « Nous voulons que tous les Juifs que les soldats du feu roi notre père ont pris dans la Syrie, la Phénicie et la Judée, tous ceux qui ont été amenés et vendus dans l'Égypte, soient affranchis de servitude, etc. »

L'édit exécuté, le roi commanda à Démétrius de lui faire parvenir une proposition régulière au sujet de la traduction des livres hébreux en grec. Le bibliothécaire adressa son rapport, auquel Aristée donne une couleur officielle tout à fait curieuse. Sur l'ordre reçu de rechercher les livres qui manquent à la bibliothèque royale, Démétrius avertit le roi qu'entre autres ouvrages ceux qui contiennent les lois des Juifs font défaut. Il est nécessaire que le roi d'Égypte se les procure, parce qu'ils contiennent les lois du monde les plus sages et les plus parfaites, Dieu lui-même les ayant données, « ce qui fait dire à Hécatée d'Abdère qu'aucun historien ou poète n'en a jamais parlé, qu'aucun homme ne les a jamais observées, parce qu'étant saintes, elles ne doivent pas être connues des profanes. Il faudrait donc, si Sa Majesté l'avait agréable, qu'il lui plût écrire au Grand Sacrificateur des Juifs, le priant de choisir les hommes les plus savants de chaque tribu et de les envoyer en Égypte pour y faire cette traduction. »

Le roi, ayant lu ce rapport, fit préparer une lettre pour Éléazar; il l'informait qu'il avait rendu libres tous les Juifs de son royaume. Simon le Juste avait succédé en Judée au Grand Sacrificateur Onias; il ne laissa lui-même qu'un fils, Onias, encore si jeune qu'Éléazar, le frère de Simon, avait dû exercer à sa place la souveraine sacrificature. C'est à Éléazar qu'écrit Ptolémée. « Nous avons résolu, lui dit-il, de traduire vos lois d'hébreu en grec, et de mettre cette traduction dans notre bibliothèque. Vous nous serez agréable en choisissant dans vos tribus des personnes qui aient

acquis une grande intelligence de vos lois et puissent les traduire avec une exacte fidélité. »

Éléazar répondit respectueusement à cette lettre qu'il l'avait reçue avec reconnaissance et qu'il y avait vu une preuve de piété envers Dieu; qu'il avait offert aussitôt des sacrifices en l'honneur du roi; qu'enfin il avait choisi dans chaque tribu six hommes pour porter en Égypte les saintes lois et les traduire.

Nous ne suivrons pas Aristée dans l'énumération qu'il nous donne des Juifs choisis pour cette mission ou des présents que Ptolémée fit parvenir à Éléazar. Les traducteurs désignés par Éléazar étaient tous des gens de bien, très vertueux, très savants et très nobles; « non seulement ils étaient remarquables pour leur science du judaïsme, mais ils étaient très exercés dans la connaissance de la langue grecque ». Aristée loue leur sagesse, leur modestie, la tendresse qu'ils ont les uns pour les autres, leur respect envers Éléazar et l'affection que leur porte le Grand Sacrificateur.

Le roi reçut solennellement les députés juifs. Ils lui offrirent les présents du Grand Sacrificateur, en particulier un exemplaire de la Loi. « Le roi, dit Josèphe qui résume Aristée, leur fit quelques questions touchant ce qu'elle contenait; lorsqu'ils l'eurent dépliée, il n'admira pas seulement la délicatesse du parchemin sur laquelle elle était écrite en lettres d'or; il fut frappé d'en voir les feuillets si proprement attachés ensemble qu'il était impossible d'en apercevoir les coutures. » Il adora sept fois la loi sainte, avec des larmes dans les yeux. Il embrassa les députés, et leur fit l'honneur de les recevoir à sa table. Pour les traiter, les villes fournirent ce qu'elles avaient de meilleur et on l'apprêta à la mode juive. Dans les festins, les députés juifs furent assis sur deux rangs de bancs, au-dessous du roi, une moitié à sa main droite et l'autre à sa

main gauche. Conduits à leur travail par Démétrius, les députés traduisirent en soixante jours le Pentateuque, dans l'île de Pharos.

Tel est le récit d'Aristée, récit bien naïf en somme et où transparaît nettement le désir qu'a l'auteur de rehausser aux yeux des Grecs le prestige de la religion juive. Cette intention se manifeste dans trois passages, qu'il convient de regarder d'un peu plus près.

Aristée, dans le premier de ces passages, décrit les merveilles que son voyage lui a révélées et le récit qu'il en donne est écrit de manière à inspirer aux lecteurs de la lettre les plus vifs sentiments d'admiration. Il a vu Jérusalem, située dans la montagne, au milieu de la province et d'où l'on découvre un horizon splendide. Il a vu le Temple : trois enceintes l'entourent ; les murailles ont 70 coudées de hauteur et une largeur en rapport avec ces dimensions; pour la décoration des portes, des frontispices, rien n'a été épargné. Le temple est clos d'un voile, ce qui est « un très plaisant spectacle, surtout lorsqu'un petit vent, se levant du sol, entre dans le voile, court de bas en haut, y dessine des plis et des ondes ». Dans le temple, il y a un autel construit très richement et très commodément disposé pour les sacrifices. Il regarde l'Orient. La symétrie, la grâce sont, partout, parfaites. Le sol est pavé de pierres. L'eau court dans les canaux pour entraîner le sang des victimes, et « ce qu'il y a de plus admirable encore, c'est la longueur des conduites qui s'étendent sous terre à cinq stades à la ronde ».

Aristée fait un pompeux éloge des sacrificateurs. Ils sont honnêtes et silencieux. Ils se mettent au travail sans qu'on les y invite, et chacun fait son état, sans aucun commandement. Encore qu'ils soient le plus souvent sept cents au moins dans le temple, sans compter leurs aides, ils officient avec tant de respect du saint lieu, font si peu de bruit,

qu'on dirait qu'il n'y a pas dans le temple un seul homme. Aristée a vu Éléazar dans toute sa majesté, avec ses ornements sacrés brillants de pierres précieuses, ses habits ornés de fleurs et de petites clochettes d'or. Il décrit sa ceinture, sa mitre et cette lame d'or posée sur son front, où est écrit le nom de Dieu. Ainsi vêtu, le grand sacrificateur apparaissait si vénérable qu'on l'eût pris lui-même pour un Dieu.

Aristée raconte aussi sa visite à la forteresse et aux tours; il parle à nouveau de la ville, qui a bien un « circuit de quarante stades », de ses rues et de ses chaussées. Il fait l'éloge de la région qui environne Jérusalem, de ses collines agréables et fertiles, de la population qui l'habite, « bien supérieure à celle d'Alexandrie ». Pour garder la vertu des paysans, « le roi » leur a défendu d'aller habiter la ville et de séjourner hors de leurs maisons pendant plus de vingt jours. Cette région merveilleuse est arrosée par le Jourdain, dont les eaux jamais ne tarissent : il s'enfle et croît en été, il déborde à travers les champs « comme le Nil » et reçoit un affluent dont il conduit les eaux à la mer.

De pareils développements étaient destinés, dans la pensée de l'auteur, à frapper l'imagination des Grecs, à leur donner une haute idée d'une religion née dans un pays si fertile, pratiquée dans une ville si magnifique et dans un si beau temple, desservie par des prêtres si vertueux. Mais il fallait aussi prévenir les objections qui pourraient naître de la trop grande différence entre le dogme judaïque et les croyances grecques. Il fallait montrer aux Alexandrins que l'abîme n'était pas impossible à combler et que le fossé, si vraiment il y en avait un, n'était pas infranchissable. C'est à quoi l'auteur de la lettre s'emploie dans le passage où il rapporte les conversations d'Éléazar avec Aristée.

Aristée se fait éclairer sur certains points de la loi de Moïse. Il demande à Éléazar pourquoi les Juifs regardent

certains animaux comme immondes. Éléazar s'explique sur tous ces détails; mais, surtout, il déclare que la grande beauté de la religion judaïque est d'avoir proclamé un seul Dieu, par la puissance duquel tout est gouverné, éternellement présent en tout lieu et sans lequel rien ne pourrait subsister. A ce Dieu rien n'est caché des plus secrètes actions des hommes. Il voit l'avenir comme il voit le présent. Démontrant la folie des peuples qui croient à plusieurs dieux, Éléazar insiste sur la démence particulière des Égyptiens qui adorent, au mépris de toute raison, des reptiles ou des bêtes sauvages. Ce Dieu a institué un sage et puissant législateur qui a donné aux hommes, pour les défendre, des murailles de fer, qui a prescrit la pureté du corps et la pureté de l'âme, qui a rejeté les folies et les vaines opinions, qui a imposé des règles étroites aux sens, à la vue, à l'ouïe, au goût, au toucher. Éléazar explique à Aristée les raisons cachées de pratiques en apparence puériles et ridicules, de défenses insignifiantes à première vue. Il lui dévoile, par exemple, le secret de la malédiction prononcée contre les bêtes au pied fourchu. « N'allez pas croire que Moïse a pris tant de peine pour ordonner ces lois à cause des rats ou des belettes. »

La même préoccupation apparaît dans les discours que l'auteur de la lettre prête aux convives réunis par Ptolémée dans les banquets. Ptolémée fait des questions; les docteurs y répondent. « Comment, demande-t-il, pourrai-je conserver mon royaume sain et sauf; comment pourrai-je agir justement? » « Si, en toute chose, répondent les savants juifs, vous avez les yeux et la pensée appliqués à vos actions, si vous prenez garde à vous-même, vous ne ferez rien qui ne soit bien fait. Si vous considérez que le sens et la raison procèdent de Dieu, si vous conservez la crainte de l'Être, vous serez sûr de ne jamais vous fourvoyer. » Et

les questions sont posées de telle façon, les réponses sont ainsi préparées, que c'est là tout un résumé du dogme judaïque, un catéchisme de la loi de Moïse. Josèphe l'a nettement marqué dans son résumé : « Le roi fit, durant le dîner, des questions de philosophie à ces députés et demeura si satisfait de leurs réponses qu'il continua durant douze jours à les traiter et à en user de la sorte. Si quelqu'un désire en savoir les détails, il n'a qu'à voir ce qu'Aristée en a écrit. Mais le roi ne fut pas seul à admirer leurs réponses. Le philosophe Ménédème avoua qu'elles le confirmaient dans l'opinion que toutes choses sont gouvernées par la Providence et qu'elles lui fourniraient des raisons pour soutenir son sentiment. Le roi leur fit même l'honneur de dire qu'il avait tiré tant d'avantages de leurs entretiens, qu'ils lui avaient appris de quelle sorte il se devait conduire pour bien gouverner son royaume. »

En résumé, ce que nous devons retenir de la lettre d'Aristée, c'est d'abord un récit de la façon dont s'accomplit cette traduction des Septante qui devait jouer un si grand rôle dans la philosophie judéo-alexandrine. Les détails de ce récit peuvent être imaginés; sans doute, ils le sont. Il est peu vraisemblable que le roi Ptolémée ait montré tant de condescendance pour les Juifs et qu'il se soit si vite rendu à cette religion étrangère. Le récit d'Aristée est destiné à la foule; il a un but d'*édification*. C'est ce qui a dû amener l'auteur à exagérer certains traits; le fond du récit doit rester vrai. Il est inadmissible qu'à une telle époque et dans un tel milieu Aristée ait pu inventer de toutes pièces une si importante relation. Ce que sa lettre ensuite nous apprend, c'est que vers l'an 200 avant Jésus-Christ il y avait, dans Alexandrie, des Juifs qui s'efforçaient de rapprocher le judaïsme et l'hellénisme, d'en atténuer les différences, de rendre la religion de Moïse agréable à la foule des Grecs. Ils préparaient, par les

mesures les plus efficaces, l'œuvre des philosophes judéo-alexandrins qui devaient opérer le rapprochement et effectuer la synthèse.

II

Aristobule.

Aristobule est tout à fait le type du philosophe judéo-alexandrin. Les témoignages anciens ne sont pas unanimes sur l'époque où il vécut. Cependant, on peut tenir comme certain qu'il appartient au règne de Ptolémée VI Philométor et, par conséquent, qu'il a écrit au milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ, de 170 à 150 environ. Il dit lui-même, dans un ouvrage adressé à un Ptolémée, que la traduction grecque du Pentateuque a été achevée « sous le roi Philadelphe, ton ancêtre »[1]. Il a donc écrit, en tout cas, sous un descendant de Ptolémée II Philadelphe. Or, ce descendant est nettement désigné comme étant Philométor par Clément d'Alexandrie[2] et Eusèbe[3]. En présence de témoignages aussi formels, il n'y a pas à tenir compte de ce qu'Anatolius[4] place Aristobule sous Ptolémée II Philadelphe. C'est par erreur que le seul manuscrit des *Stromates* de Clément d'Alexandrie, le *codex Laurentianus* écrit, à un endroit[5], *Philadelphe* au lieu de *Philométor*.

D'après Clément d'Alexandrie[6], notre Aristobule écrivit βιβλία ἱκανά. Selon toute apparence, il ne veut pas dire par là qu'Aristobule avait écrit plusieurs ouvrages, mais que

1. Eusèbe, *Praep. ev.*, XIII, 12, 2, éd. Gaisford.
2. *Strom.*, I, 22, 150.
3. *Chron. ad Olymp.*, 151.
4. Ap. Eus., *Hist. eccl.*, VII, 32, 16.
5. V, 14, 97.
6. *Strom.*, V, 14, 97.

son ouvrage avait des dimensions considérables. Dans Polybe, l'expression πλῆθος ἱκανόν signifie : une foule considérable [1]; ἐφ' ἱκανόν signifie : pour un temps considérable [2]. Dans le *Nouveau Testament* [3], χρόνος ἱκανός signifie une longue durée.

Les deux seuls fragments d'Aristobule dont le texte littéral nous ait été conservé se trouvent chez Eusèbe, *Praep. evang.*, VIII, 10; *ibid.*, XIII, 12. Les citations textuelles que nous pouvons rencontrer ailleurs proviennent toutes de ces fragments principaux. Le passage que Cyrille d'Alexandrie, l'écrivain ecclésiastique du IVe siècle [4], attribue à Aristobule, provient du troisième livre des Ἰνδικά de Mégasthène. Cyrille ne le rapporte à Aristobule qu'à cause de l'usage très inconsidéré qu'en fait Clément d'Alexandrie [5].

L'ouvrage d'Aristobule est représenté par ceux qui l'ont connu comme une explication de la Bible. Τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν, une interprétation des lois sacrées, dit Eusèbe [6], une explication des écrits de Moïse, ἐξηγήσεις; τῆς Μωυσέως γραφῆς, dit-il encore. Saint Jérôme l'appelle : *explanationum in Moysen commentarios* et Anatolius [7] : βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμου. D'après les fragments que nous avons conservés, nous devons nous figurer cet ouvrage moins comme une explication littérale du texte sacré, suivant pas à pas le texte, que comme une exposition synthétique de la loi de Moïse. Il ne faudrait pas comparer ce travail au grand Commentaire Allégorique de la Genèse que Philon composera plus tard et dont la partie principale sera formée des *Allégories de la*

1. I, 53, 8.
2. II, 25, 1.
3. *Ap.* 8, 1.
4. *Contra Julian.*, p. 134, éd. Spanh.
5. *Strom.*, I, 15, 72.
6. *Praep. ev.*, VII, 13, p. 7.
7. Ap. Eus., *Hist. eccl.*, VII, 32, 16.

loi. Mais, puisque, plus tard encore, Philon, s'enhardissant, en viendra à composer un ouvrage plus systématique, plus dogmatique, celui dont font partie le *De mundi opificio* ou le *De specialibus legibus*, c'est sous des traits analogues, semble-t-il, que nous devons nous représenter le volumineux commentaire d'Aristobule. Ce commentaire était certainement destiné à l'édification des païens [1].

Les trop courts passages que nous avons conservés nous montrent que le philosophe judéo-alexandrin y avait fait au moins deux efforts intéressants :

1° Un effort pour interpréter l'Écriture à l'aide de l'allégorie;

2° Un effort pour rattacher au judaïsme les philosophes et les poètes païens.

Eusèbe [2] nous dit d'Aristobule qu'il unissait aux traditions nationales les principes de la philosophie d'Aristote (τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας πρὸς τῇ πατρίῳ μετειληχώς). « Il nous faut entendre, dit Eusèbe, tout ce qu'il dit au sujet de la théorie des membres de Dieu (θεοῦ μελῶν) contenue dans les Saints Livres. Aristobule est le philosophe cité au début du IIe livre des Macchabées. Dans son écrit à Ptolémée, il lui donne les éclaircissements suivants. » Eusèbe nous cite alors un long fragment d'Aristobule.

1. On peut consulter sur Aristobule : Richard Simon, *Hist. crit. du Vieux Testament*, p. 189, 499. — Hody, *De bibliorum textibus*, p. 50 et suiv. — Eichhorn, *Allgem. Bibliothek der bibl. Litteratur*, Bd V, 1793, p. 253-298. Les fragments sont là réunis. — Valckenaer, *Diatribe de Aristobulo Judaeo*. Lugd. Bat., 1806; important. — Lobeck, *Aglaophamus*, I, 1829, p. 448. — Gfrörer, *Philo*, II, 71-121. — Dähne, *Geschichtl. Darstell. der jüd. Alex. Religionsph.*, II, 73-112; les histoires de Herzfeld et Ewald. — Zeller, *La Phil. des Grecs*, III, 2, 3e édit., p. 257-264. — Binde, *Aristobulische Studien*, deux parties, Glogau, 1869-70. — Freudenthal, *Alexandre Polyhistor*, p. 166-169. — Grätz, *Monatschr. für G. und W. des Judenth.*, 1878, p. 49-60, 97-109. — Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, 1880, p. 77-100. — Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. II, p. 760-65. — M. Nicolas, *Encyclopédie des sc. relig.*, vol. I, p. 163. — Is. Loeb, art. ARISTOBULE dans la *Grande Encyclopédie*.

2. *Praep. ev.*, VIII, 9, 10.

Ptolémée s'était étonné de voir attribuer, dans la Bible, des mains, des bras, un visage, des pieds et une démarche à la Puissance divine. Aristobule ne dit pas : à Dieu; il se sert de l'expression θείας δυνάμεως. Ce détail nous prouve que, déjà, il avait développé et précisé, dans son œuvre, les éléments bibliques de la théorie des Puissances de Dieu. Il invite Ptolémée à « prendre et à interpréter ces mots d'une manière naturelle »[1], à se faire de Dieu une idée qui lui soit pertinente, à ne pas tomber dans le mythe ou l'anthropomorphisme. « Car souvent, dit-il, notre législateur Moïse, voulant signifier une idée, se sert à dessein pour la rendre d'expressions *sensibles* (τῶν κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν) ». C'est ce qu'ont bien compris les hommes de grand sens qui ont admiré la sagesse de Moïse et son esprit prophétique. C'est ce que n'ont pas compris les hommes de petit esprit, qui se sont attachés uniquement à la lettre, et qui, par suite, n'ont rien trouvé de remarquable aux œuvres de Moïse.

Aristobule essaie donc d'expliquer une à une les expressions que Ptolémée a relevées et qui l'ont choqué. Il explique, par l'allégorie, que les mains (χεῖρες) désignent la puissance (δύναμιν). Lorsque le roi Ptolémée commet quelque grande action, ses sujets disent : Le roi a la main forte, ce qui signifie : Le roi est puissant. Donc, lorsque Moïse dit : « D'une main puissante, Dieu vous a tirés de l'Égypte »[2]; ou bien : « J'enverrai ma main et je frapperai les Égyptiens »[3]; ou bien, lorsqu'il adresse à Pharaon ces paroles, sur la destruction des animaux domestiques : « Voici que la main du Seigneur sera sur vos animaux, et il y aura une grande mortalité dans vos champs[4] », dans

1. Peut-être faudrait-il lire, dans le texte cité par Eusèbe : πρὸς τὸ μὴ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχάς au lieu de πρὸς τὸ φυσικῶς, 376, *a*, 20.
2. *Deuter.*, 7, 8.
3. *Exode*, 3, 20.
4. *Exode*, 9, 3.

ces exemples, les mains de Dieu représentent une Puissance de Dieu (αἱ χεῖρες ἐπὶ δυνάμεως νοοῦνται θεοῦ). Nous avons, en effet, l'habitude de considérer que la force des hommes est dans leurs mains. Le législateur a donc eu parfaitement raison de dire que les mains de Dieu étaient la Puissance qui réalisait ses volontés.

Aristobule explique de même l'expression στάσις θεία. Prise à la lettre, cette expression signifierait : la stabilité, la fixité de Dieu, le mot στάσις étant celui qui s'oppose d'ordinaire aux mots βάσις, φορά, κίνησις. Mais, ici, cette expression est figurée; elle désigne l'organisation, l'ordre du monde : ἡ τοῦ κόσμου κατασκευή. La stabilité de Dieu est ici un symbole de la stabilité du monde où toutes choses sont nettement et perpétuellement séparées, la terre de la mer, la lune du soleil, les fleuves de l'océan, l'homme des bêtes, suivant une loi qui s'applique à tous les êtres, animés ou inanimés. Cette idée de la stabilité du monde est une idée très familière à la philosophie judéo-alexandrine; nous la trouverons exprimée dans la théorie philonienne du « Logos diviseur », et exposée, sous la forme que lui prête déjà Aristobule, dans le traité de Philon qui porte, en latin, le titre : *Quod Deus sit immutabilis*.

Aristobule interprète enfin la κατάβασις de Dieu. L'*Exode*[1] nous apprend qu'au milieu « des tonnerres, des éclairs et d'un nuage épais », le peuple qui se trouvait dans le camp trembla en voyant le mont Sinaï tout en fumée. « L'Éternel y était descendu dans le feu. » Un fragment qui suit ce passage, mais qui, en réalité, provient d'une autre source, reprend la même idée, presque avec les mêmes expressions. Aristobule explique cette « descente » au moyen de l'allégorie. Elle n'a eu de réalité que par la perception fantastique des témoins[2].

1. Chap. xix.
2. Cf. le même fragment dans Clément d'Alexandrie, *Stromates*, éd. Potter.

Dans les autres fragments qui nous restent d'Aristobule, nous le voyons rattacher au judaïsme les philosophes et les poètes païens.

Cette théorie est déjà indiquée dans un fragment comme celui-ci : « Toute lumière vient de la Sagesse; ce qui fait que quelques philosophes de la secte des Péripatéticiens ont dit qu'elle était comme un fanal et qu'en la suivant on était exempt de trouble pendant toute la durée de la vie. De la même façon, Salomon a dit qu'elle existait avant le ciel et la terre [1]. » Aristobule rapproche Salomon et les Péripatéticiens et semble considérer ce rapprochement comme naturel.

Pour Aristobule, comme, plus tard, pour Philon, la philosophie juive est beaucoup plus ancienne que la philosophie grecque [2]. Ailleurs, il déclare que les Péripatéticiens ont emprunté leur doctrine à la Loi et aux prophètes [3].

Dans son *Premier livre à Philométor*, Aristobule soutient que Platon a imité la Loi juive [4] : voici le passage que Clément d'Alexandrie prétend reproduire à la lettre (κατὰ λέξιν) : « Platon a suivi de très près (κατηκολούθηκε) notre législation, et il est évident qu'il en a travaillé avec beaucoup de soin (περιειργασμένος) les différentes parties. Avant Démétrius, avant la domination d'Alexandre et celle des Perses, une version de la Bible a été faite qui contenait les événements postérieurs à la sortie d'Égypte (ἐξαγωγήν) [5] des Hébreux nos compatriotes, le récit de toutes leurs aventures, la soumission du pays et un exposé de toute la législation. Évidemment, le philosophe en question y a beaucoup puisé; car il fut très savant. De même, Pytha-

1. Eus., *Praep. ev.*, VII, 13, 14.
2. Cf. Clément d'Alex., *Stromates*, éd. Potter, p. 360.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 705.
4. *Id.*, *ibid.*, p. 410, et Eus., *Praep. ev.*, IX, 6.
5. Remarquons en passant (nous savons si peu de chose sur la langue d'Aristobule!) qu'il prend ici le mot ἐξαγωγή dans un sens intransitif qui n'est pas son vrai sens.

gore a transporté beaucoup de nos idées dans l'exposition de sa doctrine[1]. »

Ce passage avait paru si important aux écrivains ecclésiastiques qu'Eusèbe le cite encore dans un autre passage de sa *Préparation évangélique*[2]. Mais ici le fragment est plus étendu. Après avoir déclaré que la version entière de la Loi est due au roi Philadelphe, grâce aux travaux de Démétrius de Phalère, Aristobule, reprenant une idée que nous lui avons déjà vu exposer, enseigne que, par « la voix de Dieu », il faut entendre non pas « un langage exprimé », mais « la préparation d'un acte ». C'est pour cela que Moïse écrit : « Dieu dit et cela fut », et c'est ce qu'ont parfaitement compris, après Moïse et d'après lui, Pythagore, Socrate et Platon qui disent avoir entendu la voix de Dieu. Ils veulent signifier qu'ils ont compris la constitution intime du monde. Orphée lui aussi déclare que toutes choses, après avoir été créées par Dieu, sont gouvernées par sa puissance (θείᾳ δυνάμει). Aristobule citait ensuite quarante et un vers d'Orphée[3]. On y lisait d'étranges déclarations. « Le Verbe ancien luit avant le monde; seul il subsiste par soi et tout subsiste par lui. Il circule partout et aucun des mortels ne le voit, mais lui nous voit tous deux. »

A ces vers d'Orphée, Aristobule joignait neuf vers d'Aratus qui sont un éloge de la toute-puissance de Dieu. « Je crois, ajoutait-il, que ces citations montrent bien la *puissance* de Dieu répandue partout. » Aristobule concluait de l'excellence de Dieu à l'excellence de sa Loi qui recommande la piété, la justice, la modération et tous les autres

1. Aristobule se sert du mot δογματοποιΐα que nous n'avons rencontré que dans ses fragments et, beaucoup plus tard, au IVe siècle après Jésus-Christ, chez Grégoire de Nysse. Ex., 2, 672, *a*.
2. XIII, 12 et suiv.
3. Est-il nécessaire de dire que ces vers sont apocryphes et qu'ils ont été composés par un Juif?

biens véritables. Ce qu'il y a de remarquable dans cette conclusion, c'est que les vertus citées par Aristobule comme les meilleures de la morale judaïque sont précisément celles dont plus tard Philon fera le sujet de quelques-uns de ses traités.

La dernière partie du fragment annonce encore, avec beaucoup plus de précision, le philosophe judéo-alexandrin qui construira l'édifice dont nous trouvons ici le plan. Aristobule explique ce qu'il faut entendre par le *repos* du septième jour. On peut l'expliquer, grâce à une métaphore, par la Sagesse; ainsi l'ont interprété certains Épicuriens et Salomon, qui s'accorde avec eux. Mais il ne faut pas croire que Dieu se soit réellement reposé le septième jour et qu'il ait cessé toute activité. Comme Philon, chez qui nous trouverons une véritable théorie de la création continuée et des explications très subtiles sur le repos de Dieu, Aristobule pense que Dieu ne cesse jamais d'agir sur le monde. Comme Philon, il croit que, si l'Écriture sainte représente Dieu se reposant le septième jour, c'est pour marquer l'excellence de ce nombre sept qui est en nous le signe de la septième faculté, de la faculté la plus élevée, la raison. Seulement, tandis que Philon, avec une méthode plus philosophique, cherchera à démontrer les vertus du nombre sept par des considérations tirées des sciences ou de la musique, Aristobule veut les prouver par des citations. Il nous donne à l'appui de son affirmation deux vers d'Hésiode. trois vers d'Homère et cinq vers de Linus.

Nous n'avons pas conservé d'autre fragment des œuvres d'Aristobule; mais il ne faudrait pas que l'état lamentable dans lequel son grand ouvrage nous est parvenu nous fît commettre une erreur de perspective et nous amenât à nous tromper sur l'importance qu'il convient de lui accorder. Les deux tendances que représente Aristobule et que nous avons reconnues dans ses fragments vont

prendre un développement beaucoup plus considérable; les deux idées auxquelles nous avons rattaché ses textes sont destinées à un grand avenir dans la philosophie judéo-alexandrine et ailleurs.

La méthode allégorique sera reprise avec beaucoup plus d'éclat par un grand philosophe que nous étudierons et qui s'en servira pour édifier toute une philosophie.

Après Philon, nous la retrouverons chez saint Paul, chez Origène, chez les Gnostiques. Au milieu du IIe siècle, Celse croira nécessaire de la combattre pour tâcher d'en arrêter les progrès. « Attaquant les livres historiques de Moïse, il critiquera ceux qui les interprètent par des figures et des allégories [1]. » A vrai dire, nous retrouvons cette méthode usitée dans tous les temps et appliquée à toutes les religions. L'islamisme lui-même sera interprété au moyen de l'allégorie par les Karmates, dès l'an 264 de l'Hégire [2].

En revanche, nous ne retrouverons pas chez Philon l'effort que fait Aristobule pour rattacher le paganisme au judaïsme. Philon vivait dans un milieu trop profondément hellénisé; il avait lui-même de la philosophie grecque une trop intime connaissance pour reprendre cette tentative un peu puérile et naïve. Aussi bien, l'idée n'appartient pas en propre à Aristobule. Déjà, vers l'an 300, le diplomate et historien Mégasthène, dans un fragment du IIIe livre de ses Ἰνδικά, ouvrage auquel nous avons déjà fait allusion, écrivait : « Toutes les opinions exprimées par les anciens au sujet de la nature se retrouvent chez les philosophes étrangers à la Grèce, les unes chez les Brahmanes de l'Inde, les autres en Syrie, chez ceux qu'on appelle Juifs » [3]. Remarquer cette coïnci-

1. Origène, I, 17.
2. De Sacy, *Introduction à l'exposé de la religion des Druses.* — Franck, *la Kabbale*, p. 32.
3. Fragment 41 Didot (*Frag. hist. gr.*, II, 437); ap. Clém. Alex., *Strom.*, I, 15.

dence, c'était donner à d'autres la tentation de l'expliquer par un emprunt.

Dans la deuxième moitié du IIIe siècle, un disciple de Callimaque, philosophe péripatéticien et historien littéraire, avait écrit un grand ouvrage dont le titre général paraît avoir été Βίοι. Deux sections distinctes étaient formées par le traité *Des législateurs* et le *Pythagore*. Au premier livre de son *Pythagore*, Hermippe rapportait que le philosophe, ayant perdu son compagnon Calliphon, affirmait vivre jour et nuit avec l'âme du défunt; Calliphon lui enseignait qu'il ne fallait pas traverser un lieu où était tombé un âne, qu'on devait éviter les eaux stagnantes et s'abstenir de toute calomnie. Nous sommes frappés nous aussi de ces détails, car le Talmud offre plusieurs textes hostiles à l'emploi de l'eau stagnante qui ne doit pas servir au bain. Hermippe n'hésitait pas à écrire : « Pythagore faisait et disait tout cela par imitation des Juifs et des Thraces, dont il s'appropriait les opinions »[1]. Au premier livre de son traité *Des législateurs*, Hermippe déclarait que « la philosophie introduite par Pythagore en Grèce fut empruntée par lui aux Juifs ». Certains critiques ont voulu voir dans ces inventions une preuve de la malignité d'Hermippe qui, en effet, enjolive ses biographies de bien des détails suspects; nous y voulons voir un effet de la tendance ancienne chez les Grecs à rechercher en Orient les origines de leurs croyances, tendance qui se devine chez Mégasthène, s'avoue chez Hermippe[2] et se précise chez Aristobule.

Elle ne se perd pas après lui. Antonius Diogène, romancier antérieur à Lucien, l'auteur de ce roman bizarre que Photius nous a résumé, *Les choses incroyables au delà de Thulé*, rapportait que Pythagore s'était rendu chez les

1. Fragm. 21 Didot (*Fr. hist. gr.*, III, 41).
2. On pourrait voir aussi Hérodote.

Égyptiens, les Arabes, les Chaldéens et les Hébreux. « Il étudia chez ces peuples l'interprétation par les songes et fut le premier à employer la divination par l'encens [1]. »

Au IIe siècle après Jésus-Christ, Celse remarque une analogie entre les pratiques du pythagorisme et celles des Juifs. Les Juifs s'abstiennent de viande de porc. « Pythagore et ses disciples ne s'abstenaient-ils pas de fèves et de toute nourriture animale [2]? »

Dans les temps modernes, certains kabbalistes feront de Platon un disciple de Jérémie. Léon de Modène [3] fera d'Aristote un disciple de Simon le Juste, le R. Meir Aldoli soutiendra qu'Aristote étant allé en Palestine à la suite d'Alexandre le Grand, y connut les livres de Salomon qui lui ont fourni les principaux éléments de sa philosophie. Les Juifs du moyen âge attribueront même à Aristote un livre, le *Livre de la Pomme*, où l'on voit, par une imagination assez étrange, le philosophe grec reconnaissant, sur son lit de mort, le Dieu et la loi d'Israël [4]. Dans son *De verbo mirifico* [5], au deuxième livre, Reuchlin cherchera à établir que toute sagesse ou toute vraie philosophie vient des Hébreux; que Platon, Pythagore et Zoroastre ont puisé leurs idées religieuses dans la Bible; que des traces de langue hébraïque se retrouvent dans la liturgie et dans les livres sacrés de tous les autres peuples. De nos jours même, la thèse a paru encore assez solide pour que des apologistes chrétiens aient jugé nécessaire de la réfuter [6].

On le voit, l'idée d'Aristobule était ancienne et devait

1. Chez Porphyre, *Vie de Pythag.*, c. 11.
2. Origène, V, 43.
3. *Ari hohem*, ch. XV, p. 44.
4. Franck, *Kabbale*. Nouv. édit., p. 196, 200.
5. Bâle, 1494, in-f°, ouvrage très rare analysé par Franck, *ibid.*, p. 7, n. 1.
6. Voir Freppel, *Études sur Saint Justin et Clément d'Alexandrie*. — « Cette légende se retrouve encore au XVIIe siècle, dans la *Démonstration évangélique* de Huet. » Paul Janet, *Rapport cité*.

encore avoir une brillante fortune après lui. S'il s'était efforcé de rattacher au judaïsme un philosophe grec en particulier, nous pourrions savoir de quelle école il avait subi l'influence. Comme il ne l'a fait, nous sommes contraints de l'appeler un éclectique. Son fragment sur la signification du sabbat et les vertus du nombre 7 semblerait indiquer qu'il fut pythagoricien; d'autre part, les témoignages des Pères nous inclinent à penser qu'il suivit plutôt Aristote. Ceci même nous conduit à une curieuse observation. Un philosophe moderne, M. Ravaisson, a remarqué que, Philon ayant été surnommé le Péripatéticien, on peut en induire qu'il retrouvait ou croyait retrouver sa doctrine chez Aristote. « Or le seul de tous les ouvrages attribués à Aristote où figurât l'idée d'une Puissance divine pénétrant et parcourant la nature, c'était le livre *Du monde*; c'est donc le seul aussi sur lequel Aristobule ait dû s'appuyer. Bien plus, n'est-il pas légitime d'attribuer à l'auteur de tant d'écrits supposés cette production également apocryphe, marquée du même caractère, remplie de la même doctrine? Ne peut-on pas reconnaître dans le faux Aristote, comme dans le faux Orphée (que d'ailleurs il ne manque pas de citer), le Juif alexandrin, imbu de la physique stoïcienne[1]? »

Cette opinion a été très injustement négligée; elle n'a pas été discutée par la critique allemande; elle mériterait d'être reprise dans un travail spécial, bien qu'Aristobule ne passe pas pour avoir été l'auteur de « tant d'écrits » (nous avons insisté sur le sens de l'expression βιϐλία ἱκανά). Les caractères du *De mundo* ne sont pas tout à fait ceux que nous avons reconnus dans les fragments. Il y a, dans le *De mundo*, bien de la mythologie encore et des expressions bien païennes, mais comme, d'autre part, il renferme

1. Ravaisson, *Métaph. d'Aristote*, II, 356.

plus d'une idée que nous retrouvons dans la philosophie judéo-alexandrine et que le chapitre VI, par exemple, est, en général, conforme aux opinions d'Aristobule, peut-être arriverait-on à établir que ce fut dans la vie d'Aristobule, avant la composition de son grand commentaire, un ouvrage de jeunesse, analogue à ces traités où Philon s'essaiera plus d'une fois à exprimer les détails de son système.

En tout cas, il ne peut y avoir de doute sur l'authenticité des fragments que nous avons analysés ou cités. Il est vraiment étonnant que de nombreux savants les aient contestés (Richard Simon, Hody, Eichhorn, Kuenen, Graetz, Joel). Suivant Joel, Aristobule n'aurait jamais existé; les fragments seraient l'œuvre de l'apologétique chrétienne du IIe siècle. Valckenaer, ainsi que Gfrörer et Dähne ont, croyons-nous, démontré d'une façon définitive que les fragments sont bien l'œuvre de l'Aristobule juif du temps de Philométor et qu'ils ne sont pas dus à un chrétien ni même à un juif du XIe siècle de notre ère. Le seul argument intéressant que l'on ait invoqué est tiré des citations que fait Aristobule. Il est inadmissible, dit-on, que dans un ouvrage adressé au roi Ptolémée, Aristobule ait pu ainsi falsifier des vers. Mais pourquoi supposer qu'Aristobule ait lui-même falsifié ces vers? Ils avaient dû être imaginés bien avant lui par quelque Juif hellénisant; peut-être même (Schürer dit probablement) Aristobule les avait-il cités de bonne foi. Plus tard, les apologistes chrétiens feront ainsi sans que jamais personne ait songé à contester l'authenticité de leurs œuvres. Il faut donc admettre les fragments d'Aristobule. Ce que nous en avons dit suffira, nous l'espérons, à prouver qu'il fut bien tel que nous le définissions par avance, *le premier type complet du philosophe judéo-alexandrin.*

III

La version des Septante.

La *version des Septante* a, pour nous, une grande importance. Elle est la base sur laquelle repose toute la philosophie judéo-alexandrine. On a justement remarqué que, sans elle, tout le judaïsme hellénique serait aussi incompréhensible que le serait le protestantisme allemand sans la traduction de la Bible de Luther. Il est donc nécessaire que nous nous y arrêtions au moins un instant.

L'hébreu avait cessé pendant le cours de la captivité d'être une langue vivante; il ne fut plus désormais que la langue des prêtres et des savants. Il fut donc de bonne heure nécessaire de traduire l'Ancien Testament, pour que tous pussent le comprendre.

C'est ainsi que fut faite, pour les Juifs d'Asie, la traduction chaldéenne de la Bible, traduction ou paraphrase orale d'abord, écrite plus tard et conservée pour nous dans les Targums. Au Ier siècle de l'ère chrétienne, Onkelos donnera son Targum, littéral en apparence, en réalité assez différent du texte primitif. Si notre étude comportait de plus longs développements, il ne nous serait pas inutile d'en comparer certains passages avec l'original. Nous y verrions avec quel soin Onkelos évite l'anthropomorphisme, l'attribution aux hommes des qualités divines; et cette constatation nous rendrait plus prudents lorsqu'il s'agirait d'assigner une origine purement hellénique aux modifications qu'apportent au texte ancien les interprètes grecs de la Bible. Nous trouverions les mêmes changements dans le Targum de Jonathan ben Uzziel, contemporain

du Christ, s'il en faut croire le Talmud, et qui se livre, comme Philon, à tout un travail de glose pour substituer aux expressions figurées de la Bible les expressions vraies qui y sont sous-entendues. Les Targums de Job, des Psaumes et des Proverbes, qui datent du VIe siècle au IXe; les Targums sur les cinq megillôth, postérieurs au Talmud; le Targum sur les Chroniques, qui ne peut guère être placé avant le VIIIe siècle, sont d'origine trop récente pour que l'étude en puisse avoir pour nous quelque intérêt.

Ce qui fut fait pour les Juifs d'Asie dut être fait aussi pour les Juifs d'Égypte; de là naquit la *Version des Septante*. Il fallait que la lecture de l'Écriture Sainte, faite, le jour du sabbat, dans les synagogues, fût comprise de tous les fidèles. Nous avons vu comment Aristée exposait l'origine de cette traduction. Philon adopte la version d'Aristée. Il raconte [1] que « les Grecs, privés de la connaissance de la Bible, voulurent la faire traduire. Cette œuvre fut dédiée au plus excellent de tous les rois du monde, qui était Ptolémée, surnommé Philadelphe, troisième roi d'Égypte, et le plus vertueux non seulement de tous les princes de son temps, mais de tous les princes qui furent jamais.... Il envoya des ambassadeurs vers le Prince des Sacrificateurs et Roi de Judée, lui faisant part de son désir et l'invitant à lui choisir des personnes capables de traduire la Loi. Le Grand Sacrificateur en fut très joyeux; il estima que le roi avait formé ce projet sur l'inspiration de Dieu; il rechercha ceux des Hébreux qui connaissaient le mieux la langue grecque et les envoya, de bien bon cœur. Les interprètes arrivèrent et furent reçus avec faveur.

« .... Ils entretinrent d'honnêtes et sages propos avec le roi, qui leur offrit un banquet... et se mirent à accomplir

1. *Vita Mosis*, II, 6.

leur mission. En pensant aux conséquences et à l'importance de cette entreprise de la traduction des lois divines (*auxquelles il n'était permis de rien ajouter, rien ôter, rien changer, mais qu'il fallait garder en leur ancienne forme*), ils cherchaient, tout à l'entour de la ville, l'endroit le plus propre et le plus sain.... Or, devant la ville d'Alexandrie, il y a une île qu'on appelle Pharos... ; la mer, en cet endroit, n'est pas profonde,... les flots et les vagues n'y font pas de bruit.... Ils en firent leur résidence.... Étant ainsi retirés à l'écart, ils furent ravis de l'esprit de Dieu, tellement qu'ils prophétisaient, non pas chacun à leur manière, mais parlaient tous un même langage, proposaient les mêmes noms, les mêmes verbes.... Cependant, les langues étaient assez riches et surtout la langue grecque, à l'aide de laquelle on peut aisément traduire et tourner une même pensée de plusieurs manières, l'habiller et l'accoutrer de différentes façons. »

Philon insiste beaucoup sur la conformité du texte hébreu et de la traduction grecque. « Les mots s'y rapportent proprement les uns aux autres.... Ainsi qu'en géométrie et en dialectique, les propriétés qui sont désignées et signifiées par les mots ne comportent point de termes différents; le même terme, qui leur a été appliqué au début, leur demeure sans jamais être changé; ainsi, ces personnages trouvèrent des mots qui s'accordaient fort bien avec le texte.... La preuve en est très certaine et évidente. Lorsque des Hébreux qui ont appris le grec ou des Grecs qui ont appris l'hébreu lisent les deux textes, ils les tiennent en admiration et vénèrent ces deux traductions comme deux sœurs , voire comme une seule personne.... » Pour cette cause, nous apprend encore Philon, on fait une fête à l'île de Pharos tous les ans, en l'honneur des Septante : les fidèles disent d'abord des prières; puis ils plantent des tentes au bord de la mer ou

se couchent sur la plage, et c'est l'occasion de banquets entre parents et amis.

Philon, comme Josèphe[1], accepte donc le récit d'Aristée. Seulement, il y ajoute un détail nouveau; suivant lui, les traducteurs firent d'abord un travail isolé et leurs traductions, rapprochées, se trouvèrent être uniformes. Le Talmud, Saint Justin, Clément d'Alexandrie, Saint Irénée admettent ce détail[2]; Saint Jérôme le combat : « Je ne sais, écrit-il, qui, le premier, a faussement affirmé que les Septante s'enfermèrent dans des cellules, et qu'ainsi séparés ils firent la même traduction, alors qu'Aristée, protégé du roi Ptolémée, et, longtemps après lui, Josèphe ne nous rapportent rien de tel : ils écrivent que les Septante se réunirent dans une synagogue (*in una basilica*) et non pas qu'ils firent œuvre de prophétie (*non prophetasse*) ».

Saint Jérôme a raison. Nous ne pouvons pas nous figurer les Septante comme des prophètes. Le détail que Philon ajoute à leur histoire provient évidemment du désir qu'ont eu les Juifs, après la publication de cette grande œuvre, d'en glorifier les auteurs. Leur reconnaissance, un peu naïve, s'est satisfaite en leur rendant cet hommage. Pour nous, il faut nous en tenir au récit d'Aristée, dont nous avons admis le fond. Ce serait tomber dans un excès contraire à celui de Philon de soutenir que la traduction fut faite à Alexandrie, pour les besoins de la communauté juive. L'unanimité des témoignages sur le voyage des Septante, l'importance de ce fait nous en garantissent l'exactitude. Une pareille légende sur un pareil sujet n'aurait pu se former s'il n'y avait eu, à la base, un événement réel[3].

1. *Ant. jud.*, VII, II, 2 et suiv.

2. S. Justin, *Cohortatio ad Gr.*, XIII, t. VI, col. 265. — Clém. d'Alex., *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 892. — St Irénée, *De haer.*, III, 21, n° 2, t. VIII, col. 842. — Voir Vigouroux, *Manuel biblique*.

3. La bibliographie de la question serait considérable. Cf. surtout Hody,

Mais cette légende ou plutôt cette histoire convient-elle à toute la version des Septante? C'est ici qu'il importe de préciser. Comme l'a remarqué Schürer, les différentes parties de la traduction grecque de la Bible ont un trait commun, la mauvaise qualité de la langue, qui subit l'influence évidente de l'hébreu. Un Grec n'aurait pas pu la comprendre complètement. Comment s'est formé ce dialecte, avec ses constructions d'allure sémitique, avec ses mots étranges? Il est difficile de le dire.

On ne peut savoir, par exemple, dans quelle mesure les Septante ont adopté le langage qui se parlait autour d'eux et dans quelle mesure, à leur tour, ils ont influé sur lui. De toute façon, le dialecte de la Bible grecque présente des particularités singulières. Les Septante emploient des mots nouveaux comme : 'αλλοφυλισμός [1], *adoption de coutumes étrangères*. Ils donnent, et ceci est très important, à des mots grecs les acceptions des mots hébreux correspondants, transportent dans la syntaxe grecque des constructions hébraïques. On ne pourra donner de ces irrégularités une liste complète que le jour où l'on aura fait pour l'Ancien Testament l'étude grammaticale que des philologues comme Winer et Tischendorf ont faite pour le Nouveau Testament [2].

Mais, sans dépasser l'Ancien Testament, nous remar-

De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et Latina vulgata, Oxon. 1705. Ouvrage capital. — Herzfeld, *Gesch. des Volkes Israël*, III, 465 et suiv., 534-556. — Ewald, *Gesch. des Volkes Israël*, IV, 322 et suiv. — Gfrörer, *Philo*, II, 8-18. — Dähne, *Geschichtliche Darstellung*, II, 1-72. — Reuss, *Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments*, 1881, § 436-439. — Renan, *Histoire d'Israël*. — Franck, *La Kabbale*, 3e partie, chap. III, p. 247. — H. Bois, *Essai sur la philos. judéo-alex.*, 1890, p. 130 et suiv. — Nous devons beaucoup à ce dernier travail.

1. II, *Macc.*, 4, 13; 6, 24.

2. Il ne faut se servir qu'avec la prudence la plus grande de la liste que présente l'abbé Vigouroux, dans son très utile *Manuel biblique*, 1895, t. I, p. 153 et suiv. Cette liste donne, par exemple, comme type de mots inconnus au grec classique le mot αἱρετίζειν, *choisir*, qui se trouve bien dans Sept. *Gen.*, 3, 20; *Num.*, 14, 8; I *Par.*, 28, 4; *Judith*, 11, 1; I *Par.*, 28, 6, mais qui se trouve aussi dans Hippocrate, 1282, 20, et que l'on retrouverait, croyons-nous, ailleurs.

quons des différences notables entre les différents livres, au point de vue de la langue. Les mêmes mots hébreux sont traduits par des mots grecs différents [1]. Le mot hébreu *pésah*, « Pâque », est rendu par Πάσχα dans l'*Exode* (XII, 21, etc.), par φασέκ dans les *Paralipomènes* (II Par., XXX, 1, 5, 15; XXXV, 1, 6, etc.). Les Philistins sont appelés Φυλιστιείμ dans le *Pentateuque* et dans *Josué*, ἀλλοφύλοι dans les livres suivants. Le verbe εἰμί, qui n'a pas d'équivalent en hébreu, n'est pas exprimé à la suite de ἐγώ dans le *Pentateuque*; il est exprimé, le cas échéant, dans les livres des *Juges*, de *Ruth* et des *Rois*.

C'est qu'en réalité, malgré l'usage qui désigne sous le nom des Septante la traduction entière de l'Ancien Testament, *les Septante ne traduisirent que le Pentateuque*. Il y a là une confusion contre laquelle il serait peut-être temps de réagir; elle fausse l'idée que l'on doit se faire de cette version de la Bible. L'œuvre si renommée des soixante-dix interprètes ne portait que sur les livres les plus anciens du texte sacré. C'est l'évidence à laquelle se rend Saint Jérôme : « Josèphe, dit-il, qui nous raconte l'histoire des Septante, ne parle que de la traduction des cinq livres de Moïse; nous-même, nous reconnaissons qu'ils concordent mieux avec le texte hébreu que les livres suivants » [2]. Il serait à souhaiter qu'à l'avenir la critique insistât sur cette distinction et fît un effort pour dater chacune des parties suivantes de la version grecque [3].

A la traduction du *Pentateuque* succéda la traduction des

1. Cf. Vigouroux, p. 186.

2. *Lib. Hebr. quaest. in Gen.*, *Praef.*, t. XXIII, col. 937. Cf. *Comm. in Mich.*, II, 9, t. XXV, col. 1171, et *in Ezech.*, VI, 12, t. XXV, col. 55, cité par Vigouroux.

3. On peut consulter déjà : Thiersch, *De Pentateuchi versione alexandrina*, Erlangen, 1841. — Hollenberg, *Der Charakter der Alex. Ubers. des B. Josua*. Moers, 1876 (Gymn. pr.). — Wichelhaus, *De Jeremiae vers. Alex.*, Halis, 1847. — Vollers, *Das Dodekapropheton der Alex.*, Berlin, 1880. — Lagarde, *Anmerkungen zur griech. Uebers. der Proverbien*, Leipzig, 1863. — Bickell, *De indole.... versionis Alex. in interpr. libro Jobi*, Marb., 1863.

Prophètes, puis la traduction des hagiographes. Certains livres, comme le livre de *Daniel*, n'ayant été composés qu'à l'époque des Macchabées, les traductions grecques de ces hagiographes ne sauraient être antérieures au milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ. La traduction des *Paralipomènes* était déjà connue d'Eupolème, qui écrivit au milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ [1]. La traduction du livre de *Job* était aux mains de l'historien Aristée, dont l'époque ne nous est pas exactement connue, mais qui, ayant servi de source à Alexandre Polyhistor, a dû vivre, au plus tard, dans la première moitié du Ier siècle avant Jésus-Christ [2]. D'autre part [3], la version dite des Septante ne pouvait pas être encore complète au commencement du IIe siècle, puisque nous lisons dans *Esther* [4] que la lettre sur la fête des Phurim, interprétée par Lysimaque, ne fut apportée en Égypte que sous le règne de Ptolémée Philométor (181-146 av. J.-C.).

Sur l'époque à laquelle fut achevée la traduction dite des Septante, nous avons un renseignement curieux dans la préface de l'*Ecclésiastique*. On sait que cet ouvrage, dont le nom authentique ne nous est pas arrivé, nous est parvenu dans une traduction grecque où il porte le titre de *Sagesse de Jésus fils de Sirach*.... « De grandes et belles choses, écrit le traducteur, nous ayant été données par la Loi et les Prophètes, ainsi que par ceux qui les ont suivis.... » Nous savons donc par là qu'à cette époque les deux premières parties du recueil canonique étaient déjà complètes et désignées par les termes qui leur sont restés. Mais il y a plus, car le traducteur ajoute : « Je vous prie de lire cet ouvrage avec bienveillance et attention, et

1. Schürer, t. II. *Abschnitt*, III, et Freudenthal. Alexandre Polyhistor, p. 119.
2. Schürer, *Absch.*, III, et Freudenthal, *ibid.*, p. 131.
3. Observation de Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 188. Note.
4. IX, 1.

d'user d'indulgence si par hasard il vous devait sembler que, tout en m'efforçant de bien traduire, j'ai quelquefois imparfaitement rendu le sens du texte. Car un texte hébreu, traduit dans une autre langue, conserve difficilement sa couleur native. Et ce n'est pas seulement le cas pour un écrit comme celui-ci; la Loi elle-même et les Prophètes et les autres livres ne sont pas peu différents quand on les lit dans l'original. » Ainsi, du temps du traducteur, on possédait une traduction déjà complète de la Bible. Or, la traduction du Siracide ne peut être, comme nous l'avons vu, postérieure à l'an 130 avant Jésus-Christ.

Vers l'an 130 avant Jésus-Christ la version dite des Septante était donc terminée et saint Jean Chrysostome a raison d'écrire qu'elle est antérieure de plus d'un siècle à la naissance du Christ [1].

Il nous reste à nous demander maintenant quelle est l'importance de cette version au point de vue des origines mêmes de la philosophie judéo-alexandrine et si vraiment l'on y trouve déjà les germes de la doctrine que développera Philon.

Il y a, sur ce sujet, différentes théories.

Gfrörer [2] croit que le texte de la traduction grecque a été adapté à certaines conceptions hellénistiques. Il montre par des citations habiles que les Septante et leurs continuateurs exagèrent la distance qui sépare Dieu du monde. Ils ne croient pas que Dieu puisse être perçu par l'œil. Ils le rendent sinon plus transcendant, car le Dieu de l'Ancien Testament est tout à fait transcendant par rapport au monde, du moins plus abstrait. Ceci, dans la thèse de Gfrörer, est tout à fait exact. Mais il affirme que les Septante élèvent le Messie au rang d'une nature éternel-

1. Hom. V *in Matth.*, 2, t. LVII, col. 57.
2. *Kritische Geschichte des Urchristenthums. Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie*, II Abtheilung, p. 8-17.

lement céleste, qu'ils en font, par conséquent, un Logos. Le développement restreint de notre étude ne nous permet pas de discuter en détail cette assertion, que Gfrörer établit assez négligemment. Disons seulement qu'elle repose sur l'interprétation imprudente et fautive de deux passages de la Bible grecque : *Es.*, IX, 6, et *Ps.* 109, 3.

Dähne est beaucoup plus précis et même bien plus subtil [1]; entre autres faits, il cite les suivants :

1° SUR LA NATURE DE DIEU. — *Exode*, III, 14. « Dieu, dit à Moïse : « Je suis celui qui est. » Et il ajouta : « C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'envoie vers vous. » Les Septante désignent Dieu par le participe ὁ ὤν; ceci indique, d'après Dähne, que, pour eux, nous savons non pas ce que Dieu est, mais simplement qu'il est. Cette interprétation est excessive. Philon lui-même, s'il nous déclare très nettement que nous ne pouvons connaître de Dieu que son *existence* et non son *essence*, a toujours considéré l'expression ὁ ὤν comme la traduction la plus approchée du texte hébreu. Nous ne sommes pas autorisés à en tirer ce que Philon lui-même n'y a point vu.

Lévitique, XXIV, 15, 16. Le texte hébreu porte : « Quiconque maudira son Dieu portera la peine de son péché. Celui qui *blasphémera* le nom de l'Éternel sera puni de mort. » Les Septante remplacent le verbe hébreu signifiant *blasphémer* par le verbe grec ὀνομάζω et traduisent : « Quiconque maudira son Dieu portera la peine de son péché. Mais celui qui *nommera* le nom du Seigneur sera puni de mort. » Ici, encore, malgré Dähne, mais avec Drummond et H. Bois, nous ne pouvons voir qu'une traduction inexacte; assez peu inexacte même, car le sens « nommer » est bien l'un des sens que l'on peut donner au

1. *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Religions-Philosophie*, II Abtheilung, Halle, 1874, p. 1-72. Voir la théorie de Dähne résumée dans l'ouvrage de H. Bois, à qui nous emprunterons les exemples.

verbe hébreu. Aquila et Onkelos le traduisent ou l'expliquent de la même façon.

Genèse, VI, 6-7. Le texte hébreu porte : « Dieu se *repentit* d'avoir fait l'homme ». Les Septante écrivent : ἐνεθυμήθη, qui signifie : il réfléchit, et presque *il regretta*. On trouve ailleurs dans les Septante [1] le verbe ἐνθυμέομαι avec le sens de désirer; il n'y aurait donc rien d'arbitraire à lui donner, dans le passage incriminé, le sens correspondant de regretter. L'anthropomorphisme du texte n'a été, en tout cas, que bien peu atténué.

Exode, XXIV, 9-10. Le texte hébreu porte : « Moïse, Aaron, Nabab et Abihu et soixante-dix des anciens d'Israël virent le Dieu d'Israël ». Les Septante traduisent : « Ils virent le lieu où le Dieu d'Israël s'était tenu ». Mais, comme nous le verrons par l'étude approfondie des idées de Philon, supposer Dieu se tenant en un certain lieu, c'est aussi peu conforme aux idées judéo-alexandrines que prétendre qu'on le puisse voir en personne.

Josué, IV, 24. Le texte hébreu porte : « la main de Dieu ». Les Septante traduisent : « la Puissance (δύναμις) de Dieu ». L'observation est juste, mais nous avons déjà remarqué dans la Bible cette notion des Puissances de Dieu.

Esaïe, IV, 1. Le texte hébreu porte : « les pans de sa robe ». Les Septante traduisent : « sa *gloire* », « δόξα αὐτοῦ ». Mais, 1° la Bible elle-même nous parle de la *gloire* de Dieu; 2° les Septante, dans ce même passage, acceptent l'intervention personnelle de Dieu qui est aperçu par les hommes.

2° Sur l'univers. — Citons seulement un passage parmi tous ceux qu'invoque Dähne. C'est sans contredit le plus important. Le texte hébreu donne [2] : « Ainsi parle l'Éternel,

1. Ex., *Deut.*, 21, 11.
2. *Esaïe*, XLV, 18.

le Créateur des cieux, le seul Dieu qui a formé la terre, qui l'a faite et qui l'a affermie » ; le grec traduit : « οὗτος ὁ Θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν, καὶ ποίησας αὐτήν, αὐτὸς διώρισεν αὐτήν. » Καταδείκνυμι, remarque Dähne, signifie : montrer, faire voir. Διορίζω signifie : séparer par une limite, distinguer; notons d'ailleurs que ce verbe signifie aussi déterminer, enfermer dans des limites. Ainsi, d'après Dähne, le monde serait conçu par les Septante comme une image d'un monde invisible, une projection d'un monde transcendant : ce qui est bien en effet la doctrine de Philon. Mais, vraiment, ne faut-il pas de l'ingéniosité pour trouver, dans cette simple phrase, l'énoncé d'un pareil système et n'est-il pas infiniment plus simple de l'expliquer d'une façon conforme à la doctrine mosaïque, où Dieu nous est représenté comme séparant la lumière des ténèbres, façonnant le monde, en un mot l'amenant, par un acte de sa volonté, à la vie, lui donnant des formes sensibles. Il n'y a rien dans les expressions grecques qui signifie quoi que ce soit de plus.

Ce qu'on peut donc accorder à Dähne, avec de la complaisance, c'est que les Septante n'ont aucun goût pour l'anthropomorphisme. L'un des plus récents critiques de cette théorie[1], M. H. Bois, en reconnaît l'exagération ; il veut pourtant trouver dans la Bible grecque les origines de ce judéo-alexandrinisme qu'il poursuit un peu partout. « Ceux qui attribuent, dit-il, soit à l'influence grecque directe, soit à l'influence grecque indirecte (influence judéo-alexandrine), l'éloignement de tous les Juifs, de Palestine ou d'ailleurs, pour les anthropomorphismes ou les anthropopathies et leur conception hypertranscendante de Dieu, se trouvent avoir pour eux les textes existants, les documents qui nous sont parvenus. C'est bien quelque chose.

1. *Essai sur les origines de la philos. judéo-alexandrine*, p. 148 et 149.

« Donc ce que les passages anti-anthropomorphiques des Septante nous apprennent, ce n'est pas que toute la philosophie judéo-alexandrine avait été déjà jetée, à l'époque de la traduction, dans son moule final, c'est tout simplement qu'il y avait une tendance croissante parmi les hommes cultivés, dans le monde juif non moins que dans le monde hellénique, et très probablement par suite même de l'influence du monde hellénique, à adopter les vues les plus élevées, les plus épurées, les plus évidées sur Dieu, à écarter de l'idée de Dieu tout mélange d'imperfection humaine et même de communication quelconque avec l'humanité. »

Nous serons, à notre tour, d'un scepticisme plus radical. Un pareil doute commande l'abstention. Zeller, dont nous avons retrouvé les conclusions par une voie différente de la sienne, se demande si, pour expliquer les modifications légères qu'apportent les Septante au texte hébreu, il est nécessaire de recourir à l'influence, même latente, d'une philosophie étrangère. Il rappelle que, dans les Targums, où se trouve la plus pure religion judaïque, que chez Onkelos en particulier [1], les théophanies et l'anthropomorphisme sont évités. Nous l'avons signalé, nous aussi. En résumé, les changements dont il s'agit sont à peine sensibles; et surtout, ce qui leur ôte toute valeur, ils n'ont rien de systématique puisque, dans maint endroit, les Septante acceptent les apparitions de Dieu telles que la Bible hébraïque nous les présente. Pour expliquer ces détails, il n'est nullement besoin de supposer une influence extérieure. L'anthropomorphisme est une conception primitive que les sociétés, à mesure qu'elles se civilisent, tendent à rejeter de plus en plus. La Grèce cherchera peu à peu à s'en défaire. Le judaïsme a cherché, lui aussi, à

1. Cf. *Ex.*, XV, 3; XXIV, 10-11.

s'en débarrasser, autant que le lui permettait la rigueur de sa tradition. De la sorte, les changements que nous remarquons dans les Septante sont simplement le bénéfice d'un progrès naturel et logique, d'une évolution interne du dogme.

Si donc nous accordons à la version dite des *Septante* une importance aussi considérable, ce ne sera pas pour y trouver le plan premier de l'édifice que bâtira Philon. Ce sera pour marquer le rôle extraordinaire qu'elle joua. Son apparition fut un événement considérable, il faut le répéter. Les chrétiens iront jusqu'à la trouver inspirée. Les païens la connaîtront si bien qu'avant l'an 79 de notre ère elle sera connue par exemple à Pompéi [1]. Elle sera, de toute façon, la base des travaux qu'entreprendront les Juifs alexandrins et leurs imitateurs.

IV

Le Livre de la Sagesse.

La *Sapience* est notre document le plus important sur le judéo-alexandrinisme avant Philon. Il a été écrit en grec [2]. Ici, la fusion de l'esprit hellénique et de l'esprit juif est tout à fait accomplie. On reconnaît un auteur profondément versé dans la connaissance de la langue grecque [3]. Il fait un usage fréquent de mots composés et d'adjectifs à la grecque, rares chez les autres juifs hellénistes. Il emprunte des locutions à la philosophie platonicienne et stoïcienne [4].

1. Cf. de Rossi, *Bulletin critique,* 1er décembre 1882, p. 273 : *Sur une caricature du jugement de Salomon.*
2. Saint Jérôme, *Praef. in lib. Salom.*, t. XXVIII, col. 1242.
3. Pour les citations que nous aurons à faire, nous nous servirons de l'édition Jager, t. II, Paris, Didot, 1839.
4. Cf. Grimm, *Das Buch der Weisheit erklärt*, p. 7. — Deane, *The book of wisdom*, Oxford, 1881, p. 28-30.

Ce livre est l'œuvre d'un inconnu. Il a été attribué à Salomon, parce que l'auteur, par une fiction, écrit comme s'il était le fils de David. Il n'y a pas lieu d'insister sur cette opinion, puisque le grec est la langue originale de ce texte, puisque l'auteur a vécu certainement hors de Palestine et qu'il connaît les sectes grecques ainsi que les mœurs helléniques [1], puisqu'il cite souvent les Septante [2] et fait des allusions qui auraient été impossibles à l'époque de Salomon. Nous n'en citerons qu'un exemple, le charmant portrait des Épicuriens qui commence le deuxième chapitre : « Les méchants ont dit dans l'égarement de leurs pensées : le temps de notre vie est court et fâcheux. L'homme, après sa mort, n'a plus de bien à attendre, et on ne sait personne qui soit revenu des Enfers. Nous sommes sortis du néant et, après la mort, nous serons comme si nous n'avions jamais été. La respiration est dans nos narines comme une fumée et le discours est comme une étincelle de feu qui remue notre cœur. Lorsqu'elle sera éteinte, notre corps sera réduit en cendres. L'esprit se dissipera comme un air subtil; notre vie disparaîtra comme une nuée qui passe et s'évanouira comme un brouillard.... Venez donc, jouissons des biens présents; hâtons-nous d'user des créatures pendant que nous sommes jeunes. Enivrons-nous des vins les plus excellents, parfumons-nous d'huile de senteur et ne laissons point passer la fleur de la saison. Couronnons-nous de roses avant qu'elles se flétrissent [3]. »

Quelques contemporains de saint Jérôme attribuaient le *Livre de la Sagesse* à notre Philon, mais ce rapprochement est impossible, car la doctrine de la *Sagesse* contredit sur

1. Cf. VII, 17-20; VIII, 8; II, 2; XIII, 1-15; XIV, 14.
2. VI, 7; XI, 4; XII, 8; XVI, 22; XIX, 21.
3. Trad. D. Calmet, Paris, 1713. Nous citerons cette traduction en la remaniant.

plusieurs points certaines opinions du philosophe juif. — « La mort, dit la *Sagesse* [1], est entrée dans le monde par l'envie du démon », c'est-à-dire que, pour l'auteur, le serpent représente le Diable. Or Philon n'admettra pas l'existence d'un principe mauvais, distinct du principe du bien. Sa philosophie est essentiellement moniste ; il admet le mal dans le monde comme un fait, non comme un principe. Le serpent, tel qu'il nous le représente dans les *Allégories de la Loi*, ne symbolise pour lui que le plaisir. Ce n'est là qu'un exemple; on en pourrait citer bien d'autres, tout aussi nets [2].

On a voulu également attribuer la *Sagesse* à Jésus fils de Sirach, à Zorobabel, au chrétien Apollos. En résumé, comme le déclare Deane, « la question de savoir qui a composé le *Livre de la Sagesse* est un problème qui ne sera jamais résolu ».

On est sûr du moins de l'endroit où a été composé l'ouvrage. Il a été certainement écrit en Égypte et sans doute à Alexandrie. On ne peut expliquer qu'ainsi les allusions de l'auteur à la religion égyptienne [3] et sa profonde connaissance de la philosophie grecque. Ce fut un Juif qui écrivit pour des Juifs; il parle sans cesse de la Bible et de la Loi mosaïque comme un Juif seul pouvait le faire.

Les recherches sur la date de la *Sagesse* ont été presque aussi stériles que les recherches sur le nom de son auteur. Elle est, à coup sûr, antérieure au christianisme; elle est antérieure également à l'œuvre de Philon. Elle est postérieure au moins à la partie de la traduction des Septante qui comprenait les *Prophètes*. Mais faut-il placer la composition de l'ouvrage entre 180 et 145 avec Bruch, entre

1. II, 24.
2. Cf. Vigouroux, *Man. bibl.*, II, 435.
3. XII, 24; XV, 18-19.

145 et 50 selon Grimm, entre 150 et 50 selon Reuss, entre 147 et 117 selon Lutterbeck, entre 43 et 31 selon Zeller, entre 217 et 50 selon Deane? Chacune de ces opinions pouvant se fonder sur des arguments spécieux, nous inclinerions à reculer aussi tard que possible la date de la composition d'un ouvrage d'une forme si pure, où les idées philosophiques sont si précises, si différentes de celles que nous avons rencontrées dans l'*Ecclésiaste* ou l'*Ecclésiastique*, chez Aristée et même Aristobule, et si voisines déjà des idées de notre Philon.

La forme même de l'ouvrage est une des raisons qui nous font croire à l'importance de l'action qu'a dû exercer sur son auteur la pensée grecque. La ressemblance de cette prose avec la poésie grecque est si frappante que H. Bois [1] a pu, avec beaucoup d'ingéniosité, retrouver des vers presque complets dans les versets du Pseudo-Salomon. Soit, par exemple, le verset IX, 15 : « Le corps qui se corrompt, dit l'auteur, appesantit l'âme et cette demeure terrestre abat l'esprit agité de mille soins. » Il est déjà curieux de remarquer que les Pythagoriciens appelaient le corps le vase, le tombeau, la première maladie de l'âme; que Platon a repris cette idée dans l'*Axiochus*. H. Bois remarque de plus que ce verset forme deux hexamètres presque complets.

Φθαρτὸν γὰρ βαρύνει ψυχήν .... σῶμα
καὶ βρίθει τὸ γεῶδες νοῦν πολυφρόντιδα σκῆνος.

De même, le début du verset XVII, 11 : « La crainte n'est autre chose que le trouble de l'âme qui se croit abandonnée de tout secours :

Οὐδὲν γάρ ἐστι φόβος, εἰ μὴ προδοσία

forme un trimètre ïambique parfait. Sans doute, ce sont là des rapprochements de détail, en apparence bien insi-

1. Ouv. cité, p. 212 et suiv.

gnifiants : mais les détails de langue les plus menus ont leur importance quand il s'agit de résoudre des questions d'influence, et peut-être, cette étude, si elle était poursuivie, conduirait-elle à des résultats inattendus.

L'un des caractères principaux de la philosophie judéo-alexandrine est qu'elle a pour méthode favorite l'allégorie. Aristobule « allégorisait »; Philon allégorisera. L'auteur de la *Sapience* allégorise. Dieu, nous explique-t-il, fit ériger le serpent d'airain, afin que ceux qui le regardaient fussent préservés de la morsure des serpents. Mais c'était un symbole, qui apprenait aux hommes l'obéissance due aux ordres du Seigneur. Il était aisé de concevoir que ce métal élevé au haut d'une pique ne pouvait avoir par lui-même aucune vertu contre les morsures. « Car celui qui regardait ce serpent n'était pas guéri par ce qu'il voyait, mais par vous-même qui êtes le sauveur de tous les hommes », διὰ σὲ τὸν πάντων σωτῆρα [1]. De même, si nous comprenons bien les textes sacrés, c'est *la Sagesse* qui a conduit les justes par la mer Rouge, qui les a fait passer au travers des eaux profondes, qui a enseveli leurs ennemis dans le fond de la mer [2]. De même, et ici nous prévoyons déjà Philon, c'était *le monde tout entier* qui était représenté par la robe sacerdotale dont le grand prêtre était revêtu [3] (ἦν ὅλος ὁ κόσμος). Si la manne fut envoyée du ciel, c'était afin « que vos enfants que vous aimez reconnussent, ô Seigneur, que ce ne sont point les fruits de la terre qui nourrissent les hommes; c'est *votre parole* qui conserve ceux qui croient en vous [4] » (τὸ ῥῆμα). Philon, pour qui la manne est l'image du Verbe divin [5], sera à peine plus explicite.

Pseudo-Salomon démontre l'existence de Dieu comme

1. XVI, 7.
2. X, 18, 19.
3. XVIII, 24.
4. XVI, 26.
5. Cf. éd. M., I, 120, 214, 484, 564.

plus tard la démontrera Philon. A vrai dire, « démontrer » Dieu, c'était déjà, de la part d'un Juif, une concession bien grave.... Pour un Juif pur, l'existence de Dieu est l'objet non d'un théorème, mais d'un axiome. Toutefois, parmi les différentes preuves que l'on pouvait donner de cette grande vérité, la plus digne devait se tirer de la vue des merveilles du monde. Pseudo-Salomon est plein d'admiration pour les beautés de l'univers : « Tous les hommes qui n'ont point la connaissance de Dieu ne sont que vanité. Ils n'ont pu comprendre par les biens visibles le Souverain Être ; ils n'ont point reconnu le Créateur par la considération de ses ouvrages. Mais ils se sont imaginés que le feu, le vent ou l'air le plus subtil ou la multitude des étoiles ou l'abîme des eaux ou le soleil et la lune étaient les Dieux qui gouvernaient tout le monde. S'ils les ont prises, ces merveilles, pour des Dieux, parce qu'ils ont pris plaisir à en voir la beauté ; qu'ils conçoivent, de là, combien celui qui en est le dominateur doit être encore plus beau ; car c'est l'auteur de toute beauté qui a donné l'être à tous ces êtres. S'ils ont admiré le pouvoir et les effets de ces créatures, qu'ils comprennent, de là, combien est encore plus puissant celui qui les a créées ; car la grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connaître et rendre visible le Créateur[1]. » Ἀναλόγως, *par analogie*, ajoute l'auteur de la *Sapience*.

Dans son essence, Dieu ne peut être défini. Les mortels, dira Philon, ne peuvent connaître que l'existence de l'Être Suprême : et, si quelques hommes, comme furent Abraham ou Moïse, ont connu Dieu lui-même, ce sont des privilégiés à qui la vertu seule peut valoir cette « extase ». Écoutons Pseudo-Salomon : « Dieu de mes pères, Dieu de miséricorde qui avez tout fait par votre Verbe (ἐν λόγῳ σου) (car encore que quelqu'un paraisse consommé parmi les enfants

1. XIII, 1-5.

des hommes, il sera néanmoins considéré comme rien, si votre Sagesse n'est point en lui). Nous ne comprenons que difficilement ce qui se passe sur la terre; et nous ne discernons qu'avec peine ce qui est devant nos yeux; mais qui pourra découvrir ce qui est dans le ciel? Et qui pourra connaître votre pensée, si vous ne donnez vous-même la sagesse et si vous n'envoyez votre Esprit-Saint du plus haut des cieux [1]. »

L'intermédiaire entre le monde et Dieu, c'est la *Sagesse*. Cette Sagesse est une vapeur qui se dégage de la vertu de Dieu (ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως), une émanation (ἀπόρροια) de la Gloire toute pure du Tout-Puissant (τῆς τοῦ Παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής). « Il y a en elle un esprit d'intelligence (πνεῦμα νοερόν) qui est saint, unique, multiplié dans ses effets, subtil, disert, agile, sans tache, certain, doux, ami du bien, pénétrant, que rien ne peut empêcher d'agir, bienfaisant, ami des hommes, bon, stable, infaillible, calme, qui peut tout, qui voit tout, qui renferme en soi tous les esprits, qui est intelligible, pur et subtil [2]. »

On s'est demandé, à ce propos, quelle conception exacte Pseudo-Salomon se faisait de la Sagesse. La Sagesse divine n'est-elle pour lui qu'un attribut de Dieu? Est-ce Dieu lui-même envisagé comme se manifestant, se révélant? Est-ce un être divin, personnel, existant à côté de Dieu, distinct de Dieu, quoique toujours subordonné à lui [3]? Se poser de pareilles questions, c'est faire, en quelque manière, un contresens historique. Si ancienne qu'on puisse la supposer, *la Sagesse du Pseudo-Salomon ne peut être considérée que comme une œuvre de transition*. Elle est intermédiaire entre ces livres de la Bible, où la conception des Puissances divines est encore si discrète qu'il faut en rechercher dans

1. IX, 1, 16, 17.
2. VII, 21, 22, 23, et tout le chapitre.
3. Bois, ouvr. cité, p. 243.

un mot l'expression, et les œuvres de Philon où la théorie du Logos deviendra l'objet des principaux efforts du philosophe. Or, chez Philon lui-même, comme nous le verrons, nous ne pourrons pas céder à la tentation si séduisante de reconstituer une théorie du Logos parfaitement harmonieuse et coordonnée; sous peine de fausser l'esprit des textes, nous ne pourrons pas répondre avec une précision complète aux questions qui se posent sur la personnalité, l'unité, la réalité du Logos; à plus forte raison, ne devons-nous pas nous permettre à propos de la *Sapience* ces questions indiscrètes. C'est déjà beaucoup que nous y trouvions les intermédiaires divins groupés sous l'unité d'un même nom général.

Aussi bien, comme le fera plus tard Philon pour son Logos, et comme nous le verrons en particulier dans un texte célèbre du *De confusione linguarum*, Pseudo-Salomon assimile la Sagesse à différents autres termes.

Il la désigne par les mêmes mots que l'Esprit de Dieu. Comme la Sagesse, l'Esprit de Dieu est le principe qui remplit l'univers, qui embrasse toutes choses, qui est dans tout[1]. — La notion de la Sagesse est identique à la notion du *Verbe*; car, ainsi que la Sagesse, le Logos est l'instrument par lequel s'accomplit la production de l'univers[2]; il est le remède aux maux des hommes[3] (ὁ πάντα ἰώμενος), le juge qui les châtie[4]. Comme la Sagesse, le Logos est παντοδύναμος[5] (XVIII, 15; VII, 23). La *Puissance* est également pour Pseudo-Salomon un équivalent de la Sagesse; ainsi que la Justice (δίκη), la Providence (πρόνοια), la Parole (ῥῆμα), la Compassion, la Pitié (ἔλεος), cette Puissance que Philon appellera la Bonté.

1. I, 7; XII, 1, et VII, 24, 27; VIII, 1.
2. IX, 2.
3. XVI, 12.
4. XVIII, 15.
5. XVIII, 15; VII, 23.

La Sagesse est l'instrument dont Dieu s'est servi pour la création du monde. C'est elle qui a produit tous les biens; elle est l'artisan de l'univers (ἡ πάντων τεχνῖτις [1]), l'ouvrière de tout ce qui existe (τῶν ὄντων τεχνίτης [2]). Et, précisément, c'est en tant qu'elle était la bonté de Dieu, qu'elle a présidé à la création du monde : Pseudo-Salomon exprime très nettement cette idée à laquelle Philon donnera une forme très élevée. « *Seigneur*, vous avez compassion de tous les hommes, parce que vous pouvez tout et vous dissimulez leurs péchés, afin qu'ils fassent pénitence. Car vous aimez tout ce qui est et vous ne haïssez rien de tout ce que vous avez fait ; puisque, si vous l'aviez haï, vous ne l'auriez point créé (οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας). Quelle chose subsisterait si vous ne le vouliez pas ou se conserverait sans votre ordre? mais vous êtes indulgent envers tous, parce que tout est à vous, ô Seigneur, qui *aimez les âmes*. Car votre esprit incorruptible est dans tout » (τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσι [3]). La Sagesse sera donc justement appelée l'image de la bonté de Dieu (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ [4]).

Pseudo-Salomon croit à la préexistence des âmes, sans qu'on puisse dire exactement si cette croyance lui vient d'une interprétation forcée de certains passages de la Bible [5] ou d'une influence étrangère. « J'étais, dit-il, un enfant bien né et j'avais reçu de Dieu une bonne âme. Et avec ces bonnes dispositions, je suis venu dans un corps qui n'était pas souillé [6]. » Dieu n'a eu qu'à opérer la fusion de l'âme et du corps, lorsqu'il a insufflé l'âme à l'homme [7]. Quant au corps, il semble bien que déjà Pseudo-Salomon

1. VII, 21.
2. VIII, 6.
3. XI, 23-27; XII, 1.
4. VII, 26.
5. *Deut.*, XXIX, 14, 15; *Job*, XXXVIII, 19-21.
6. VIII, 19, 20.
7. XV, 11.



le considère comme Philon le considérera, c'est-à-dire comme le principe de tout mal et de toute injustice[1]. Il est l'obstacle permanent à la science, à la pensée, à l'intelligence.

La morale que prêche Pseudo-Salomon lui est assez personnelle. « Chacun est tourmenté par où il a péché », δι' ὧν τις ἁμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται[2]. La souffrance infligée par Dieu est toujours en rapport avec le péché commis. Ainsi les Égyptiens, qui ont vénéré les animaux, sont punis, dans les plaies d'Égypte, par les animaux, et par les animaux mêmes qu'ils ont adorés. Les Égyptiens ont jeté dans le Nil les enfants mâles des Juifs, ils sont punis par la privation d'eau et par le fléau de l'eau sanglante : « Ainsi, au lieu des eaux d'un fleuve qui coulait toujours, vous donnâtes du sang humain à boire aux méchants. Et, au lieu que les Égyptiens mouraient de soif, en punition de leur cruauté dans le meurtre des enfants, vous avez fourni à votre peuple de l'eau en abondance, par un prodige inespéré. Et vous avez fait voir par cette soif qui arriva alors, de quelle manière vous relevez ceux qui sont à vous et vous faites périr ceux qui les combattent[3] .»

Au delà de la sanction terrestre, Pseudo-Salomon imagine une sanction. Les méchants croient qu'il n'y a pas de récompense pour les justes et ils ne font nul état de la gloire qui est réservée aux âmes saintes. Mais Dieu a créé l'homme immortel; le monde n'aurait jamais connu la mort, si le diable, par son envie, ne l'y avait fait entrer[4]. Les âmes des justes restent dans la main de Dieu et le tourment de la mort ne les touchera point. « Ils ont paru mourir aux yeux des insensés et leur

1. IX, 15, déjà cité.
2. XI, 17.
3. XI, 7, 8, 9.
4. II, 22, 23, 24.

sortie du monde (ἔξοδος) a passé pour un comble d'affliction: et leur séparation d'avec nous, pour une entière ruine; mais, cependant, *ils sont en paix.* Et s'ils ont souffert des tourments devant les hommes, leur espérance est pleine de l'immortalité dont ils jouissent[1]. » Cette idée inspire à Pseudo-Salomon des développements d'une grande beauté. La philosophie judéo-alexandrine pourra produire des œuvres plus considérables; mais, nulle part, et pas même chez Philon, nous ne retrouverons une pareille vigueur de pensée, une pareille mesure dans l'expression sobre et pleine. « L'affliction des justes a été légère et leur récompense sera grande, parce que Dieu les a tentés et les a trouvés dignes de lui. Il les a éprouvés comme de l'or dans la fournaise, il les a reçus comme une hostie d'holocauste et les regardera favorablement quand leur temps sera venu. Les justes brilleront et ils étincelleront *comme un feu qui a pris dans les roseaux*[2]. »

Ailleurs Salomon suppose que les impies, une fois morts, reconnaissent leur erreur et rendent justice au mérite des justes: « Insensés que nous étions, leur vie nous paraissait une folie et leur mort honteuse. Cependant les voilà élevés au rang des enfants de Dieu et leur partage est avec les saints[3]. » Ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν. C'est bien l'idée de Philon; après la mort, les âmes des justes retournent habiter le monde intelligible où se meuvent les vrais enfants de Dieu, c'est-à-dire ses Puissances, sa Sagesse et sa Bonté, ses anges et les âmes qu'il envoie sur la terre.

Telle est, brièvement analysée, cette *Sagesse* de Salomon. On le voit, le problème ici n'est plus celui que nous posions au sujet de l'*Ecclésiaste* ou de l'*Ecclésiastique*, au sujet même des *Septante*, à propos d'ouvrages d'une inspiration

1. III, 1, 2, 3, 4.
2. III, 5, 6, 7.
3. V, 4, 5.

juive avant tout où nous cherchions, dans un détail, à surprendre l'influence hellénique. Cette fois, nous voici face à face avec un ouvrage écrit en grec, dans un milieu grec, pour des Grecs, à une époque où la civilisation hellénique a transformé complètement le judaïsme. Le judéo-alexandrinisme non seulement est né, mais a grandi et, du mélange de la religion mosaïque avec les croyances grecques s'est formée une philosophie, nous n'osons pas dire un système, qui tend à réaliser de plus en plus les intermédiaires entre le monde et Dieu. C'est dans la *Sapience* du Pseudo-Salomon que cette philosophie, pour la première fois, prend conscience d'elle-même.

On a voulu rattacher directement la *Sapience* au platonisme [1]. « Tu m'as dit, écrit Pseudo-Salomon [2], en s'adressant au Seigneur, de bâtir un temple sur ta sainte montagne et un autel dans la ville où tu demeures, en imitation du Saint Tabernacle que tu avais préparé d'avance, dès le commencement. » On en a conclu que le Pseudo-Salomon admettait un monde intelligible, supérieur et antérieur au monde sensible. Mais alors, pourquoi ne pas attribuer une origine platonicienne à l'*Exode* [3] où Jéhova fait voir à Moïse un modèle céleste? L'hypothèse d'une influence de Platon sur l'auteur de la *Sapience* n'est pas justifiée par cet exemple ou par des arguments tirés soit de l'expression γενέσεις τοῦ κόσμου [4], soit de l'épithète ὁ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης donnée à Dieu.

S'il fallait admettre qu'un système, en particulier, dans la philosophie grecque, a directement agi sur le Pseudo-Salomon, il serait plus facile d'admettre que ce système

1. Cf. Brucker, *De Vestigiis philosophiae alexandrinae in libro Sapientiae* in *Miscell. hist. phil.*, p. 187-225. Aug. Vindel. 1748, in-8. — Franck, *Kabbale*, p. 337.
2. IX, 8.
3. XXV, 40.
4. I, 14.

est le stoïcisme [1]. Ce sont les stoïciens qui ont professé la doctrine de la multiplicité des noms du Logos. C'est Chrysippe qui remplace le mot Logos par les mots : destinée, vérité, cause, nature, nécessité (εἱμαρμένη, ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀνάγκη). Mais il ne semble pas, en terminant, que, de rattacher aussi les Judéo-Alexandrins à une école particulière, ce soit une méthode sûre pour les bien comprendre. Il faut se rendre compte du temps et du milieu où ils écrivent. Ils composent leurs ouvrages à une époque de rénovation et, si l'on peut ainsi parler, de *fermentation* intellectuelle, dans un milieu où toutes les influences se croisent, où toutes les actions se combinent. Ils ne sont pas les disciples dociles et patients d'un maître ; épris d'une idée nouvelle qui est celle de fondre ensemble le judaïsme et l'hellénisme, ils accueillent tout ce qui peut favoriser cette tentative, indistinctement et, bien souvent aussi, inconsciemment. Nous le verrons avec certitude pour Philon ; c'est déjà le cas du Pseudo-Salomon.

Au reste, il ne faut pas exagérer, dans l'histoire du judéo-alexandrinisme, l'influence de la Grèce. L'erreur première vient, suivant nous, de ce que la plupart de ceux qui ont étudié, dans ses manifestations, la philosophie judéo-alexandrine, au lieu de se placer à ce point de vue juif, qui n'a jamais cessé d'être le point de vue des Judéo-Alexandrins, se sont transportés au point de vue hellénique. De ce point de vue, étant donnée la remarquable fécondité du génie philosophique des Grecs, tout semble se rattacher à la Grèce, à Platon ou à Pythagore, aux stoïciens, à Aristote. Hellénistes convaincus et enthousiastes, certains critiques ont commis l'erreur inverse de celle que commettaient les Juifs fanatiques en expliquant la philosophie grecque tout entière par la Bible.

1. Cf. Jacob Thomasius, *Diss. de stoica exust. mundi*, XIV, 178. — Ravaisson, *Mét. d'Aristote*, II, p. 356.

La seconde cause d'erreur est qu'en voulant rechercher les origines du judéo-alexandrinisme dans le judaïsme, on les recherche uniquement dans la Bible, sans tenir compte du travail immense de commentaire qu'a suscité le texte sacré durant les trois premiers siècles avant Jésus-Christ. De cet effort, nous ne constatons que le résultat, dans des recueils comme le Talmud, mais l'importance du résultat nous aide à nous faire une idée de l'importance et de la durée de l'effort. Si donc nous ne trouvons pas dans la Bible l'indication de la théorie du Logos, demandons-nous si elle n'existait pas dans un enseignement oral ou écrit, suscité par le texte même de la Bible. Il semble que l'on n'en puisse douter, après toutes les allusions que nous avons rencontrées, et si nous remarquons que ni Pseudo-Salomon ni Philon n'exposent à proprement parler cette méthode ou ces idées. Ils semblent bien plutôt adopter et consacrer une méthode et des théories déjà existantes au sein de la société judaïque.

Pour ce qui est en particulier de la *Sapience* de Salomon, elle nous semble être le premier monument authentique et vraiment important du judéo-alexandrinisme. Elle est tout imprégnée d'hellénisme, même dans la forme; et, surtout, elle représente le judaïsme à une époque où il a fait son maximum d'efforts pour se mêler à l'hellénisme. Le judéo-alexandrinisme avait encore quelques progrès à faire. Pseudo-Salomon n'évite pas toujours l'anthropomorphisme. Il nous parle encore de la main de Dieu; il semble, par endroits, prêter des passions à l'Être Suprême. Ces progrès, c'est Philon qui les fera faire au judéo-alexandrinisme.

De Pseudo-Salomon à Philon, bien des Juifs alexandrins cultiveront cette philosophie et continueront à interpréter par l'allégorie les traductions des livres sacrés. Éclipsés par Philon, ils ne nous ont pas légué leurs noms; leurs

écrits, s'ils en composèrent, ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Quand on voit Philon combattre certaines explications allégoriques proposées avant lui, nous ne savons pas à quel philosophe juif il fait allusion; mais nous savons que ce philosophe a existé. C'est un allégoriste de ce genre qui proposait une interprétation particulière de l'arbre de vie [1]. D'autres interprétaient le nom d'Abraham et celui de Sara, figurant par l'un l'esprit vertueux, par l'autre la vertu [2]. D'autres, « inspirés de l'esprit divin », estimaient que la plus grande partie de la Loi n'est que la manifestation, rendue évidente à tous, de symboles cachés. C'est de tels hommes que Philon apprendra la distinction entre les deux sortes d'âme, l'âme mâle, vouée uniquement à Dieu, Père et Créateur, l'âme femelle, qui s'intéresse aux êtres périssables [3]. Mais tous ces commentateurs seront oubliés, l'œuvre d'un Aristobule ou d'un Aristée sera dépassée, le judéo-alexandrinisme de la *Sapience* sera effacé, le jour où Philon sera venu qui reprendra pour son compte et dans une œuvre considérable toutes les questions déjà posées et qui résumera en lui la philosophie tout entière de l'école juive d'Alexandrie.

1. *Alleg. leg.*, XLVII, 1 et 2.
2. *De Abrahamo*, 20.
3. *De special. leg.*, III, 32.

LIVRE II

VIE DE PHILON LE JUIF
CLASSEMENT DE SES TRAITÉS. PREMIER ASPECT DE SON ŒUVRE

CHAPITRE I

BIOGRAPHIE DE PHILON LE JUIF

Nous ne connaissons pas avec exactitude la date de la naissance de Philon le Juif. Le seul renseignement chronologique que nous possédions sur sa vie est, qu'en l'an 40, il fut envoyé à Rome par les Juifs alexandrins pour défendre devant le tribunal de l'empereur leurs droits et l'exercice de leur culte. Il fut le chef de la députation, composée de vieillards; il était lui-même, à cette époque, fort avancé en âge. Au début de sa relation, qui a été écrite, suivant toute apparence, sous le principat de Claude, il nous parle de sa vieillesse et de ses cheveux blancs. Or, comme le remarque Mangey, d'après le *Pirké Abôt*[1], on ne pouvait, chez les Hébreux, se dire vieux qu'à soixante-dix ans. Philon avait donc au moins cet âge; il serait né au plus tôt trente ans avant notre ère. C'est l'opinion de Basnage, de

1. Ou « Sentences des pères », célèbre traité talmudique, rapportant les maximes morales des anciens Juifs.

Mangey, de Scaliger, de Delaunay. Quelques-uns, comme Schürer, placent la naissance de Philon de l'an 20 à l'an 10 avant Jésus-Christ. Cette opinion se peut soutenir. Ce qui paraît difficile, c'est de prétendre, avec le P. Bernard de Montfaucon, dans la dissertation qui suit sa traduction de la *Vie contemplative*, que Philon le Juif, lors de l'ambassade, avait quarante ans.

D'après Josèphe [1], Philon était le frère de l'alabarque Alexandre; il appartenait donc à l'une des principales familles juives d'Alexandrie. L'alabarque était, à Alexandrie, le magistrat juif qui, assisté d'un conseil ou sénat d'environ 40 membres, servait d'intermédiaire ou plutôt de lieutenant à l'autorité romaine [2]. L'une de ses fonctions consistait à percevoir l'impôt frappé sur chaque tête de bétail. Cette dignité s'accordait autant à la naissance illustre qu'à la valeur personnelle; en général, l'alabarque devait être de famille sacerdotale; on sait l'importance du prêtre dans la société juive; seul, il peut pénétrer dans l'intérieur du Saint et servir à l'autel; seul, il peut allumer les parfums, remplir d'huile les sept lampes et purifier le candélabre, placer les pains sur la table, entretenir le feu du parvis, enlever les cendres et sonner de la trompette aux jours de fêtes. Pour exercer le sacerdoce, le prêtre doit être exempt de défaut et d'impureté, posséder une réputation intacte [3]. La considération qui entourait les familles sacerdotales les désignait pour occuper les fonctions d'alabarque.

Alexandre appartenait à l'une de ces familles; son origine et ses vertus l'avaient porté à ces hautes fonctions. Josèphe nous fait connaître un peu ce grand personnage, favori d'Antonia, la femme du premier Drusus. Caïus l'em-

1. *Ant. jud.*, XVIII, 8, 1.
2. Voir la préface de l'ouvrage de F. Delaunay.
3. Vigouroux, *Manuel bibl.*, I, p. 762.

prisonna, à la suite des émeutes d'Alexandrie; mais Claude, à son avènement, le délivra et le combla d'égards. Sous Tibère, Alexandre eut une immense influence; il tint à sa merci un petit-fils d'Hérode le Grand, qu'il tira d'embarras considérables en lui prêtant de l'argent et à qui il permit ainsi de remonter sur le trône [1]. Après la mort de Caligula, Agrippa donnera en mariage à un fils de l'alabarque sa fille, la célèbre Bérénice. Un autre fils d'Alexandre, neveu de Philon, deviendra gouverneur de Judée. — Ainsi, notre Philon appartenait à l'une des familles les plus considérables d'Alexandrie.

Ce qui nous frappe tout d'abord dans sa vie, c'est l'attitude qu'il prit vis-à-vis des Égyptiens et des Grecs; c'est par là qu'il commence pour nous à se définir.

Philon méprise l'Égypte. Sans doute, l'Égypte est une plaine grasse et fertile; elle offre en abondance toutes les ressources dont l'homme a besoin et, par-dessus tout, du blé. Lorsque l'été est dans son fort, quand les rivières et les torrents des autres contrées se tarissent, le Nil augmente et, s'épandant çà et là, abreuve les terres; il les rend marécageuses, de sorte que, sans le secours de la pluie céleste, le pays abondamment rapporte toute sorte de biens, à moins qu'il ne soit frappé de la colère divine pour l'impiété de ses habitants. Presque seule entre toutes les autres régions du midi, l'Égypte ignore une des quatre saisons de l'année, qui est l'hiver. C'est, nous explique Philon, parce qu'elle n'est pas loin du cercle brûlé qui échauffe toutes les contrées d'alentour; c'est peut-être aussi parce que le fleuve, au milieu de l'été, « consume » les nuages avant que vienne l'hiver. Le Nil s'abaisse à la fin de l'été; à ce moment, les vents du nord soufflent si fort contre ses bouches qu'il ne peut aller plus avant; la

1. *Ant. jud.*, XVIII.

mer lui envoie ses vagues qui le repoussent et le contraignent de se retirer dans son lit. Les eaux de la mer se rencontrent avec les eaux qui descendent des sources et, comme les rives ne se peuvent écarter, le niveau du fleuve s'élève. Quoi qu'il en soit, en plein hiver, l'Égypte connaît les douceurs du printemps; il n'y a que les contrées du littoral qui soient mouillées par de tendres rosées, et les pays qui sont au-dessus de Memphis n'ont jamais reçu de neige.

Mais si Philon admire le pays, il en déteste les habitants. Il ne leur pardonne point d'avoir cruellement traité les Hébreux affligés et d'avoir méprisé les commandements de Dieu. Le Seigneur les a châtiés en leur envoyant de terribles plaies, puisqu'ils ne pouvaient être convaincus par de bonnes raisons. Il leur a imposé dix punitions, ce qui est le nombre de punitions parfait. Il a dressé contre eux les éléments du monde, la terre, l'eau, l'air et le feu, afin de détruire un pays de méchants et de tourner à leur ruine ces mêmes principes qu'il avait créés pour le salut des hommes. Philon se complaît à nous raconter les persécutions qui atteignirent les Égyptiens. Ces punitions, nous dit-il [1], Dieu les divisa en trois sortes. Les premières, qui dépendaient des éléments les plus grossiers, la terre et l'eau, il les confia au frère de Moïse. Les trois suivantes, qui dépendaient de l'air et du feu, âme du monde, il les confia à Moïse; la septième, il la leur confia à tous deux; les trois dernières, il se les réserva.

Dieu commença donc à mettre à exécution sa vengeance. Comme les Égyptiens ont toujours honoré par-dessus tout l'eau, il voulut s'en servir pour les épouvanter. Le frère de Moïse frappa le fleuve de la verge, le fleuve se changea en

1. *Vie de Moïse*, liv. I.

sang, depuis l'Éthiopie jusqu'à la mer; et les hommes moururent de soif, dans les carrefours, si nombreux que les parents ne pouvaient suffire à porter les corps au tombeau. Ce mal dura sept jours jusqu'à ce que les compagnons de Moïse eussent prié Dieu d'avoir pitié. Les Égyptiens retombèrent dans leur impiété; Dieu les mit au désespoir par les différents fléaux qu'il leur adressa. Philon nous raconte avec détail chacune de ces punitions; on sent qu'il s'en réjouit parce que les Égyptiens sont pour lui le symbole du vice et de l'impiété. C'est « une race méchante dont l'âme a été pénétrée du venin des serpents et des crocodiles ». Ils sont jaloux et ressentent comme un malheur tout ce qui peut arriver d'heureux à autrui. « Ils adorent la terre et n'accordent aucun honneur au ciel, auquel ils l'opposent; ils tiennent le Nil pour leur Dieu[1]. » « Ils peuvent avoir quelques raisons d'honorer des animaux utiles comme le bœuf ou le bélier. Mais pourquoi honorer des bêtes comme le crocodile ou le serpent, les chiens, les ibis, les faucons? Tous les étrangers en rient[2]. » « Ils ont déifié l'orgueil. Le symbole en est un veau d'or, autour duquel ces forcenés chantent non pas une douce mélodie, comme on en chante dans les fêtes et les banquets, mais le thrène qui se chante sur les trépassés[3]. »

Plus que tous les autres Égyptiens, les Alexandrins déplaisent à Philon. Au temps où il vécut, Alexandrie était divisée en cinq cantons; deux de ces quartiers étaient attribués en particulier aux Juifs, bien qu'ils fussent répandus dans la ville entière. Au moindre incident, les Alexandrins pillaient les Juifs. Dans l'une de ces émeutes, Philon nous montre la populace effondrant les maisons de ses frères. Elle en chasse les hommes, les femmes, les

1. *Vie de Moïse*, III, 24.
2. *De decem Oraculis*, 16.
3. *De ebrietate*, 24.

enfants; elle emporte les ustensiles et les meubles précieux. Les Alexandrins ne se cachent point comme des larrons; ils pillent publiquement et en plein jour; ils montrent leur butin à tous ceux qu'ils rencontrent, comme s'ils venaient de faire un achat ou de recueillir un héritage. Les Juifs sont parqués en un coin où on les affame; ceux qui s'échappent sont lapidés à coups de tuiles. Lorsqu'un bateau juif entre au port, les Alexandrins courent en débarquer les marchandises; puis ils brûlent le bateau lui-même. Dans la ville, flambent les bûchers; des malheureux sont liés par les pieds, et on traîne leurs corps sur le marché en leur sautant sur le ventre. Les cadavres même sont mis en pièces ou déterrés. Et, cependant, le gouverneur fait semblant de ne point voir ce qu'il voit, de ne point entendre ce qu'il entend; il lui importe peu que le repos public soit troublé, puisque les Juifs seuls en souffrent.

Sans doute, Philon est intéressé à noircir sa peinture; peut-être se trompe-t-il de bonne foi, comme il arrive. Mais nous comprendrons maintenant la sévérité du jugement qu'il porte sur les Alexandrins. « Ils sont de grands artisans de flatteries, de jongleries et de mensonges, prodigues de discours séducteurs, habitués à tout bouleverser avec leur langue effrénée. En hommes vraiment très religieux, ils ont voué au nom de Dieu le plus grand respect; ils jugent les ibis, les serpents venimeux de leur pays et beaucoup d'autres bêtes dignes de porter ce nom. Comme ils le prodiguent, ils peuvent bien tromper les gens simples et ceux qui ne connaissent pas l'impiété égyptienne, mais n'en imposent point à ceux qui savent leur démence ou plutôt leur criminelle effronterie[1]. »

Il semble que Philon ait su gré à la patrie de Platon

1. *Leg. ad Caïum*, 25 (trad. Delaunay, p. 326). — L'index de l'édition Mangey renvoie à tous les passages où Philon parle de l'Égypte et d'Alexandrie.

de l'avoir attiré, par le prestige de ses lettres et de sa philosophie, loin des régions troublées et des temps malheureux où il vivait. Il reproche bien aux Grecs d'avoir compromis leur brillante intelligence à composer des poésies profanes, des comédies et des fables *sybaritiques* non exemptes de vilenie. « Il eût mieux valu qu'ils eussent consacré leurs beaux talents naturels à raconter la vie des hommes de bien[1]. » Ils auraient empêché les actes glorieux de tomber dans l'oubli et l'on ne pourrait les accuser d'avoir préféré à la vertu le vice qu'ils ornaient. Mais ces critiques n'excluent pas chez Philon un vif amour de la Grèce. Il divise le genre humain en deux parties : Hellènes et Barbares[2]. Les Juifs qui ne parlent pas grec sont des Barbares; les autres sont des Hellènes[3]. Philon se croit presque un Athénien[4]. L'éloge de la Grèce revient à chaque instant dans son œuvre[5].

Qu'il fût allé en Grèce ou non, Philon reçut une très forte culture grecque. Nous verrons qu'il y a, dans sa philosophie, à l'origine, une manière grecque, à laquelle nous devons le traité de la *Liberté du sage*, le traité de l'*Incorruptibilité du monde*, les deux livres sur la *Providence* et d'autres ouvrages. Il a connu la vie et la doctrine de Socrate qu'il a aimé pour ses belles maximes, pour la profondeur de son étude de l'homme et pour son indifférence à tout ce qui n'était pas la vertu. Il s'est pénétré du platonisme; il s'est complu dans cette large synthèse, qui à la multiplicité des doctrines antérieures substituait une harmonieuse et lumineuse unité; aussi bien, il lui était agréable d'y voir des emprunts à la Bible. Le *Timée* surtout, avec sa définition de Dieu par l'être, lui semblait

1. *Vie de Moïse*, I, 1.
2. *Vie de Moïse*, II, 5; *De Abrah.*, 26; *De Josepho*, 6.
3. *Vita Jos.*, 6; *De conf. ling.*, 26.
4. *De Josepho*, 23; *De Provid.*, II, 20, 109; *Quod probus liber*, § 20.
5. *De Provid.*, 109; *Quod probus liber*, § 20.

voisin du judaïsme. Dans sa facilité à tout accueillir de la part de la Grèce, Philon aima Aristote après Platon, peut-être en même temps que lui; il ne vit pas ou ne voulut pas voir les différences essentielles qui séparaient la métaphysique et la dialectique, la science des idées et la science des causes. Il étudia enfin le stoïcisme et l'épicurisme, dont nous retrouvons l'influence dans ses théories.

Mais Philon était Juif, Juif d'abord, Juif par-dessus tout. Si nous ne pouvons le suivre en Grèce, en Italie ou en Asie, au moins sommes-nous sûrs qu'il accomplit, une fois dans sa vie, le pèlerinage traditionnel à Jérusalem. C'est un détail que l'on n'a pas assez remarqué et qui, cependant, est certain; Philon s'y rendit en passant par Ascalon. Ce qui nous l'indique, c'est une phrase du *De Providentia* [1]. « Il y a, sur le littoral de la Syrie, une ville que l'on nomme Ascalon. J'y passai, lorsque je fus envoyé au temple de mes pères pour y prier et y faire des sacrifices. J'y vis dans les rues et près de chaque maison un grand nombre de colombes. Je demandai la raison de ce fait; les habitants me répondirent qu'il leur était défendu de les prendre parce que les ancêtres avaient défendu d'y toucher. Ces colombes, qui n'ont rien à craindre, deviennent si familières qu'elles habitent dans les maisons, se posent même sur la table; on leur donne à manger dans la main. »

C'était une coutume juive d'aller sacrifier au temple de Jérusalem; Philon s'y soumit. Le second livre *de la Monarchie* nous confirme dans cette opinion. Philon y décrit le temple, l'état des prêtres et les lois auxquelles ils sont soumis; cette description est intéressante; elle nous montre la haute idée qu'il se fait de sa religion nationale.

Dieu, nous dit-il, a deux sortes de temples. L'un est le

1. *Sermo* II, § 107.

vrai temple : c'est le monde qui a pour sacristie le ciel, la plus sainte de toutes les parties de la nature, ayant les astres pour joyaux et les anges pour prélats. Sur terre, le Seigneur a voulu, puisqu'il était seul Dieu, n'avoir qu'une demeure. Il n'a pas permis que chacun sacrifiât en sa propre maison; mais il a commandé qu'on vînt, même du fond de la terre de Judée, sacrifier en ce temple. Il voulait éprouver par là les sentiments de ses créatures; car si l'homme n'est pas disposé à se conformer dévotement aux saints rites, il ne laissera jamais son pays, ses parents et ses amis. Celui qui veut glorifier Dieu ne regrette pas de quitter ses proches; aussi voit-on à chaque fête un grand nombre d'hommes de tout pays arriver au temple, les uns par terre, les autres par mer, comme en un port commun où cessent les affaires et les troubles. Le temple, c'est le lieu de quiétude où s'apaisent les soucis dont les hommes sont grevés dès leur premier âge; ils y reprennent haleine, s'y réjouissent et vaquent à ce louable repos qui est le service de Dieu. Ce que faisant, les fidèles se lient d'amitié avec ceux qu'ils ne connaissaient pas; et leur concorde se témoigne dans leur commune participation aux sacrifices et aux offrandes. Ainsi, le temple est pour Philon l'endroit sacré où la nation juive prend conscience de sa vivante et perpétuelle unité.

Ce temple, Philon l'a bien vu. Le vestibule en est très grand, très long et très large. Au milieu, s'élève le sanctuaire lui-même, si beau qu'il n'est pas possible de dire plus. C'est du moins ce que l'on peut conjecturer par la vue du dehors et des alentours, car personne ne peut voir l'intérieur que le grand sacrificateur. Il y entre une fois l'année; il y porte l'encensoir plein de charbons ardents et de parfums. Le bâtiment est si somptueux que tous ceux qui le regardent s'en étonnent, les étrangers surtout qui le comparent avec les maisons ordinaires. Il

n'y a point de bois aux environs; la Loi l'a défendu parce que le vrai temple ne doit pas être un endroit de plaisir, et aussi parce que les arbres sauvages ne sont d'aucun profit, fardeaux inutiles pour la terre; les arbres fruitiers, si on en plantait en ce lieu, détourneraient du service divin les personnes peu avancées en dévotion. Enfin, les bois épais et secrets sont propres à cacher ceux qui veulent mal faire, ceux qui veulent attaquer les passants.

Le temple a des revenus; il possède des terres. De plus, tout homme doit lui fournir chaque année, à partir de l'âge de vingt ans, des prémices que tous offrent avec joie, espérant ainsi acheter pour l'avenir la liberté, la santé et le salut. Comme la nation est très nombreuse, les prémices sont abondantes. Dans presque toutes les villes, il y a un trésor sacré où on les conserve, jusqu'au jour où on les confie à des personnages notables qui les apportent au temple.

De la même façon, Philon nous raconte ce qu'il sait de l'état des sacrificateurs. Le sacrificateur doit être parfait en son corps; il doit n'avoir aucune maladie. Son habillement consiste en un surplis de lin et en braies. Le Prince des Sacrificateurs doit aussi prendre cet habillement quand il entre dans le sanctuaire, car le lin ne provient pas, comme la laine, du corps d'un animal. Toutefois, la Loi lui en prescrit un autre, qui représente, nous dit Philon, le monde entier. C'est un ample vêtement qui tombe sur les talons; il est couleur de jacinthe ou d'azur; il symbolise l'air, et, s'il tombe sur les talons, c'est pour montrer que l'air s'étend *de la lune jusqu'à la terre.* Sur les épaules, le grand prêtre a deux émeraudes qui représentent les deux hémisphères. Sur la poitrine, il a douze pierres précieuses, disposées en quatre rangées, qui correspondent aux douze signes du zodiaque. Aux parties inférieures de la robe pendent des grenades, de petites sonnettes d'or

grosses comme des graines de lierre et de petites fleurs. De la sorte, nous dit Philon, quand le Grand Sacrificateur prie ou sacrifie, il représente le monde et tout son contenu.

Le sacrificateur qui se présente à l'autel ne doit pas boire de vin. Il doit prendre en mariage une vierge, fille d'un père et d'une mère honnêtes et de la plus noble race qui se puisse choisir. Il ne doit seulement pas regarder la femme qui s'est abandonnée de corps et d'àme, bien qu'elle soit devenue honnête et chaste; ce n'est pas qu'une telle femme doive encourir le blàme et le déshonneur puisqu'elle est revenue à une vie pure; le repentir est louable; nul autre n'est empêché de la prendre en mariage. Mais elle doit se garder de toucher le sacrificateur; car le sacrificateur, par un privilège de son état, doit n'avoir rien à redire de la vie de son épouse. Il ne lui est même pas permis d'épouser une veuve ou une femme séparée de son mari; la grâce de Dieu doit tomber en une terre neuve et nette. Et la raison que nous en donne Philon est assez curieuse à retenir. L'esprit de la jeune fille, dit-il, est facile à ployer et à conduire vers la sainteté; mais la femme, qui a fait l'essai d'un autre mari, est rebelle et revêche; son âme ne ressemble plus à une cire qui recevrait les enseignements; des marques y sont déjà formées qui ne se peuvent effacer.

Les sacrificateurs ne doivent pas se souiller en touchant les corps morts de leurs parents et de leurs amis; il est fait exception pour leurs pères et mères; leurs filles et fils; leurs frères et sœurs, s'ils sont encore vierges. Au Grand Sacrificateur le deuil est défendu; car personne ne peut le remplacer; entièrement dévoué à Dieu, il doit avoir pour toujours renoncé aux affections humaines. La Loi lui défend de déchirer ses habillements en signe de douleur; d'ôter de sa tête les marques de sa fonction, de sortir des lieux saints et du temple. Le Grand Sacrificateur doit être

étranger à la compassion. Sa nature doit être supérieure à la nature humaine; il doit approcher de la nature de Dieu ou, pour mieux dire, être intermédiaire entre Dieu et l'homme, afin que, par son intervention, Dieu s'apaise et devienne clément.

Est-il douteux que Philon ait rapporté d'un voyage à Jérusalem tant de renseignements aussi précis? On pourrait les compléter en analysant les deux ouvrages où il traite des honneurs dus aux sacrificateurs et des victimes propres aux sacrifices. On verrait combien il est scrupuleux et, si l'on peut ainsi dire, formaliste, à l'endroit de sa religion. Mais ce que nous avons vu suffit pour nous montrer combien ce Juif alexandrin a été respectueux de son culte et de tous les rites. Dans ses plus grandes hardiesses de pensée, Philon ne portera jamais atteinte à la foi qu'il a reçue de ses pères. Il est Juif, du plus pur sang juif, et invinciblement attaché à sa foi.

Philon dut mener dans Alexandrie, en dehors de ses voyages, une vie facile. Nous savons qu'il aimait à assister aux représentations de tragédies; il y observait le public au moins autant qu'il écoutait le drame [1]. Mais il travailla surtout. Il apprit d'abord la grammaire, puis la géométrie, puis la musique; il nous déclare qu'il rapporta toutes ces sciences à la philosophie [2]. « Il est raisonnable en effet que les hommes, en quelque endroit qu'ils soient, dédient et vouent leur adolescence à l'étude, à laquelle il est beau de consacrer sa jeunesse et sa vieillesse; car ainsi, comme on dit, que les vases, une fois vides, gardent l'odeur dont ils ont été pénétrés [3] », de même, l'âme qui s'est imprégnée de philosophie en reste, pour la vie, parfumée. Philon, en particulier, eut les oreilles avides de

1. *Quod omnis probus*, 20; *De ebrietate*, 43.
2. *De congr. erud. grat.*, 14.
3. *Quod omnis probus*, 4.

science, λίχνους παιδείας [1]. Il était toujours à la recherche des anciens mythes. « Souvent, il quittait la societe aes hommes, ses amis, ses parents et même sa patrie pour méditer à loisir. » Mais il avait beaucoup de peine à ne pas se laisser distraire dans ses méditations. « Son intelligence, piquée du scorpion, troublée par la passion, se portait à des pensées toutes différentes. D'autres fois, au contraire, dans la foule, il arrivait à s'isoler pour penser, Dieu apaisant alors le trouble de son âme et lui enseignant que ce ne sont pas les différences de lieux qui nous conduisent au bien ou au mal, mais l'influence de Dieu qui conduit l'âme où il veut [2]. » Toute occasion lui était bonne pour s'instruire. Tantôt il lisait les saints livres et tantôt il interrogeait les anciens de la nation. De la sorte, pour composer son œuvre, Philon n'aura qu'à tisser ensemble (συνυφαίνω) les renseignements qui lui viendront de ces deux sources [3].

Nous savons ou nous croyons savoir que Philon se maria [4]. Sa femme, à qui l'on demandait pourquoi elle ne portait pas de bijoux d'or, répondit qu'elle ne voulait avoir d'autre ornement que la vertu de son mari. Malgré ce que nous avons appris de la très grande richesse de son frère Alexandre, Philon ne semble avoir connu que l'aisance. Il fait l'éloge des bons riches qui veulent vivre de la même façon que « nous autres pauvres », dit-il [5]. Cette façon de vivre, qui semble avoir été la sienne, il nous la décrit. Elle consistait à manger des poissons, des pains d'une obole, des olives, du fromage et des légumes ; à se vêtir, l'été, d'une ceinture et d'une toile de lin; l'hiver, d'un manteau épais; à coucher sur des lits étendus à terre.

1. *De plantat. Noe*, 31.
2. *Leg. all.*, II, 21.
3. *De vita Mosis*, I, 2.
4. Cf. Mangey, II, 673; fragm. d'Antonius.
5. *De special. leg.*, II, 5.

Philon ne se désintéressa jamais des événements de son pays. Il nous raconte quelque part[1] l'histoire d'un méchant receveur de tailles qu'il condamne sévèrement. Dans la seconde partie de sa vie, il a dû s'occuper beaucoup de politique. Nous nous en doutions déjà, puisqu'il fut le frère d'un aussi grand personnage et que lui-même, plus tard, jouera un rôle politique très important. D'autre part, la *Vie de Joseph* atteste une telle connaissance des mœurs politiques, des nécessités de la vie publique qu'il est difficile d'y voir seulement les théories d'un philosophe. Il y a plus ; Philon nous a fait, sur ce sujet, des aveux très précieux et qu'on a eu le tort, semble-t-il, de négliger[2]. Ces aveux datent de l'époque où fut composé le *De specialibus legibus*, c'est-à-dire, comme nous l'établirons, de la seconde moitié de la vie de Philon.

« Il fut autrefois, dit-il, un temps où, m'occupant à la philosophie, à l'étude du monde et de ce qu'il renferme, je jouissais des belles jouissances de l'esprit, les seules vraiment desirables et heureuses, sans cesse transporté des paroles divines et des enseignements divins dont j'étais insatiable, n'ayant aucune pensée basse et terre à terre, n'étant tourmenté ni de la gloire, ni de la richesse, ni des plaisirs du corps. Il me semblait que j'étais sans cesse emporté dans les régions élevées par une sorte d'inspiration de mon âme et que j'accompagnais dans leurs mouvements le soleil et la lune, le ciel et le monde tout entiers. Parfois, me penchant pour regarder à travers l'éther, j'étendais, comme d'un observatoire, les regards de mon esprit; je contemplais, d'en haut, les ineffables spectacles de la terre, et je me réjouissais d'avoir vaincu de vive force le méchant destin de la vie mortelle.

« C'est alors que se posait sur moi le plus terrible des

1. *De special. leg.*, III, 30.
2. *De special. leg.*, III, 1.

maux, l'Envie, ennemie de la Beauté qui, soudain, se ruant, ne cessait de m'entraîner avec violence qu'après m'avoir jeté sur la grande mer des soucis politiques. Bal lotté sur cette mer, je peux à peine surnager. Je me lamente pourtant et je résiste, gardant ce désir de science qui, dès le premier âge, est établi dans mon âme et qui, ayant de moi pitié et compassion, me réveille et me soulage. Grâce à lui, parfois, je relève la tête et je regarde avec les regards de mon âme. Ils sont bien indécis : leur acuité s'est émoussée dans les ténèbres des autres préoccupations. Mais, par nécessité, je regarde autour de moi, désirant mener une vie pure et exempte de vices. Si, contre mon attente, les troubles politiques viennent à s'apaiser pour un peu de temps, alors, soutenu par des ailes, je m'élève sur les flots; je m'avance, pour ainsi dire, au milieu des airs, poussé par les souffles de la Science qui, souvent, me conseille de m'échapper. Elle me conseille de vivre avec elle et de laisser là ces maîtres durs que sont non seulement les hommes, mais les affaires; car les affaires, sans cesse, se précipitent de tous côtés sur moi, à la façon d'un torrent d'hiver.

« Pourtant, il convient que je rende grâces à Dieu, puisque, tout submergé que je suis, je n'ai pas été englouti dans l'abîme. Mais j'ouvre les yeux de mon âme et je suis éclairé de la lumière de la Sagesse, ne demeurant point tout le temps de ma vie dans les ténèbres. »

Après une déclaration aussi nette, est-il possible de douter que Philon ait joué dans Alexandrie un rôle politique assez considérable? Et, puisque le souci des affaires publiques ne l'a pas empêché d'écrire ses grands traités, ou plutôt ses grandes séries de traités, ne se demande-t-on pas ce qu'il faut admirer le plus en lui, de sa facilité ou de sa prodigieuse activité? En tout cas, et le trait n'est pas sans doute indifférent à remarquer, quelles qu'aient

été les vicissitudes de sa vie privée ou publique, Philon n'a cessé de conserver au judaïsme la fidélité la plus docile et l'attachement le plus soumis.

Ce sont ces sentiments qui lui faisaient écrire [1] : « Des choses que Moïse a prédites, les unes sont advenues ; les autres, nous les attendons », et qui lui dictaient, dans sa *Légation à Caïus*, cette belle et ferme déclaration [2] : « Nous acceptons la mort avec joie, comme si nous recevions l'immortalité, plutôt que de laisser toucher à aucun des usages de nos ancêtres, persuadés qu'il en arriverait comme de ces édifices auxquels on arrache une pierre et qui, tout en paraissant rester fermes, s'affaissent peu à peu et tombent en ruines ». L'orthodoxie judaïque de Philon ne saurait être mise en doute. Il n'est pas un Juif schismatique, attaché à la synagogue non orthodoxe d'Alexandrie; il estime les Esséniens et les Thérapeutes; mais il n'est lui-même ni Thérapeute ni Essénien. Il n'est pas Saducéen; voyez plutôt sa doctrine sur les âmes. Il est attaché à toutes les traditions de sa religion et de sa race; il s'honore de cet attachement et le proclame très haut toujours, mais plus haut encore dans le malheur de ses frères.

Il faut lire le *Contre Flaccus* et la *Légation à Caïus* pour connaître le grand caractère de Philon et pour voir combien l'étude perpétuelle de la philosophie lui avait fait une belle âme [3]. Il y a vraiment peu de récits plus touchants que celui de la persécution où notre Philon fut mêlé de si près.

Tibère avait donné à Flaccus Avilius le gouvernement de l'Égypte et d'Alexandrie. Flaccus passa au début pour un honnête homme, averti sur ses devoirs et scrupuleux

1. *De vita Mosis*, 39.
2. *Leg. ad Caïum*, 16.
3. Nous nous servirons plus d'une fois, jusqu'à la fin de ce chapitre, de la traduction de F. Delaunay.



dans l'exercice de ses fonctions. Il se montra habile à agir, à parler et aussi à se taire; en peu de temps, il connut à fond les affaires de l'Égypte : les scribes devinrent inutiles; il voulut gouverner par lui-même; il abaissa tous ceux dont le pouvoir exagéré pouvait lui donner de l'ombrage; il mit des bornes au droit de réunion, interdit les sociétés secrètes qui couvraient d'un prétexte religieux des pratiques de débauche; quand on lui résista, il sut punir. Les troupes furent payées régulièrement, pour que le pillage fût sans excuse.

L'ennemi de Philon avait reçu pour six ans le gouvernement de l'Égypte. Du vivant de Tibère, il parut énergique; quand vint Caïus, quand le petit-fils de Tibère eut été tué, Flaccus, pris d'une douleur sincère, se jeta à terre, donna des marques de son désespoir; il lui sembla que toutes ses espérances étaient mortes. Il laissa dès lors échapper le gouvernement de ses mains; il changea d'attitude et se fit méchant. Il devint sujet, tandis que les sujets devenaient les maîtres et formulaient des édits funestes qu'il contresignait. Flaccus ne fut plus qu'un masque muet sur la scène.

Les scribes, les démagogues, les séditieux, tous ennemis des Juifs, allèrent trouver le gouverneur et lui dirent : « Tu as perdu ton espoir, le jeune Tibère Néron; tu n'as « rien de bon à espérer de l'Empereur; nous voulons te « trouver un avocat puissant qui te concilie la faveur de « Caïus. Cet avocat, c'est la ville d'Alexandrie, qui a tou- « jours été en honneur dans la famille d'Auguste et est « encore en faveur auprès du prince; Alexandrie te ser- « vira, si elle reçoit des marques de ton amitié, et tu ne « peux rien lui faire de plus agréable que de lui aban- « donner les Juifs. » Sur cela, le président, qui aurait dû les chasser comme perturbateurs de la paix et ennemis publics, souscrivit à leurs propositions. »

Ses vexations furent d'abord couvertes; dans les procès, Flaccus n'était plus impartial; lorsqu'un Juif s'approchait pour lui parler, il lui tournait le dos et le rudoyait. Une circonstance développa ces mauvaises dispositions. Caïus César donna à Agrippa, petit-fils du roi Hérode, le tiers du royaume qui avait appartenu à ses aïeux. Quand le nouveau gouverneur songea à s'embarquer, Caïus lui conseilla de ne pas s'embarquer à Brindes pour la Syrie, parce que la traversée serait longue et fâcheuse; il ferait mieux d'attendre les vents du nord qui le mèneraient droit à Alexandrie. Agrippa fit ce que lui dit Caïus, son maître; il arriva dans Alexandrie sans que personne en sût rien; il avait commandé au pilote, lorsqu'il verrait le Phare, de plier les voiles, d'attendre la pleine nuit pour entrer dans le port afin de n'arriver chez son hôte que tout le monde endormi. Les gens du pays crevèrent d'envie, à cause de leurs vieilles inimitiés contre les Juifs. Ceux qui hantaient Flaccus commencèrent à l'irriter; ils lui dirent : « Le voyage de cet homme est ta ruine; il est environné de plus d'honneur que toi; il attire à soi les hommes par ses gardes du corps, si bien équipés, avec leurs armes garnies d'or et d'argent. Ne pouvait il se faire conduire par mer en son gouvernement? » Flaccus devint encore plus arrogant; en public, il feignait d'être l'ami d'Agrippa; dans son privé, il lui portait envie; il l'outrageait à mots couverts; il permettait à la populace de mal parler du roi. Les Égyptiens passaient leurs journées à se gausser d'Agrippa et à imaginer sur lui force brocards.

Philon s'indigne de la complaisance avec laquelle Flaccus laissa faire ces plaisanteries. Il y avait, dans la ville, un fou nommé Carabas, fou tranquille et d'humeur douce; il se promenait jour et nuit par les rues, ne se souciant ni du froid ni du chaud. Les oisifs le traînèrent jusqu'au gymnase et, le faisant asseoir sur un lieu élevé afin qu'il

fût aperçu de tous les assistants, ils lui mirent sur la tête une feuille de papier bien large, en guise de diadème, sur le corps, une natte en guise de manteau, dans la main, un roseau en guise de sceptre. Ainsi accoutré, des enfants l'entourèrent, portant sur les épaules des baguettes et contrefaisant les gardes du corps. Les uns approchaient de lui pour le saluer, d'autres pour lui demander justice, d'aucuns pour lui donner conseil. Puis, tous crièrent tant qu'ils purent : *Marîn*, mot qui, en syriaque, signifie prince : Agrippa était Syrien et la plus grande partie de son royaume était en Syrie.

Flaccus feignit de ne rien voir et de ne rien entendre; la foule s'en aperçut et entreprit une grande trahison. Elle se rassembla de bon matin sur la place; tous s'écrièrent qu'il fallait dresser des statues dans les proseuques. « Que fit alors le président? Il savait bien pourtant qu'il y avait dans la ville et dans tout le pays deux sortes de sujets, nous et le reste des citoyens; il n'ignorait pas qu'*un million* de Juifs habitaient Alexandrie et l'Égypte... : sans en tenir compte, il autorisa la dédicace des proseuques à Caïus [1]. » Il voulut ensuite enlever aux Juifs leurs droits politiques; il fit un édit qui les qualifiait d'étrangers; il permit de les traiter comme les habitants d'une ville prise. Il imagina d'abominables forfaits : il fit saisir trente-huit membres du sénat des juifs, commanda qu'ils fussent liés et, pour les montrer au peuple, les fit passer par le milieu du marché; de là, on les mena à la place des jeux. Ces vieillards avaient les mains liées derrière le dos, les uns par des cordes, d'autres par des chaînes de fer; il les fit fouetter tout nus en présence de leurs ennemis assis là; il y en eut beaucoup qui moururent des plaies qu'ils avaient reçues. Chaque matin, jusqu'à la troisième ou la quatrième heure,

1. Trad. Delaunay, p. 216-217. Delaunay se refuse à soupçonner Philon d'exagération.

on pendait, on rouait, on suppliciait les Juifs; puis on leur faisait traverser le théâtre pour aller au supplice. Belle représentation à laquelle succédaient les exercices des bateleurs et des bouffons! Des femmes étaient traînées sur la scène où on les accablait des derniers outrages; quand on les reconnaissait pour des Juives, les spectateurs leur faisaient offrir de la viande de porc. Celles qui en mangeaient étaient remises en liberté; mais celles qui refusaient d'y toucher étaient livrées au bourreau.

Par bonheur, la Justice divine commença à attaquer Flaccus. Le centurion Bassus fut tout à coup chargé par l'empereur d'arrêter le gouverneur de l'Égypte. C'était une délicate entreprise de venir arrêter un gouverneur dans sa province, parmi ses troupes et ses amis. Bassus agit avec mystère, rapidement. Il partit d'Italie avec une cohorte, arriva sur des vaisseaux très rapides et attendit en mer, pour débarquer, la nuit tombée. Bassus descend à terre; il trouve un soldat qui faisait le guet; il lui demande où demeure le préfet des troupes. Le préfet avait été prié à dîner avec Flaccus, chez Stéphanion, affranchi de Tibère. Bassus se porte dans le voisinage de cette maison; il envoie dans la salle du festin un espion déguisé en esclave. L'homme observe tout, puis revient rendre compte de sa mission à Bassus, qui donne le signal à sa troupe, composée de dix ou quinze domestiques.

« En un instant, la salle du festin est envahie; une partie des soldats, l'épée à la main, entoure tout à coup Flaccus, qui, loin d'attendre rien de pareil, buvait, en ce moment, à la santé d'un convive et ne songeait qu'à faire bonne chère. Bassus s'approche : à sa vue, le président reste interdit; il veut se lever, il aperçoit la garde; avant de rien entendre, il comprend la volonté de Caïus, l'ordre donné aux soldats et le sort qui l'attend.... Tous les convives se lèvent frissonnant d'épouvante : ce festin pouvait leur être funeste;

la fuite ne les sauvait pas. D'ailleurs, nul n'osait la prendre; et puis, comment fuir? Toutes les issues étaient gardées [1]. »

Les soldats emmenèrent Flaccus. Il fut châtié, déclare Philon, parce qu'il avait voulu anéantir la race juive. Les Juifs, ce jour-là, célébraient précisément sous leurs tentes la fête des Tabernacles qui suit les moissons. Mais la fête était interrompue; car les chefs des Juifs étaient détenus prisonniers, après avoir souffert des outrages insupportables. Le peuple était « étouffé d'ennui ». Soudain, on vient lui annoncer l'arrestation de Flaccus. Nouvelle controuvée! pensa-t-on, c'était une plaisanterie ou une embûche. Mais un bruit se levait par la ville; les gens du guet couraient; des cavaliers se hâtaient. Les Juifs sortirent des maisons [2]; lorsqu'ils apprirent que Flaccus avait été fait prisonnier, qu'il était tombé dans ses filets, ils tendirent les mains au ciel et une louange monta vers Dieu, comme vers celui qui gouverne l'ordre des affaires humaines.

Elle est émouvante, la prière des Juifs à cette heure; c'est un cri de haine satisfaite où se mêlent des accents que l'on dirait déjà chrétiens.

« Nous ne nous réjouissons pas, Seigneur, du malheur d'un ennemi; tes saintes lois nous enseignent à plaindre l'infortune : nous te rendons les grâces qui te sont dues pour avoir eu pitié de nous, pour avoir soulagé notre affliction jusqu'ici sans trêve. » La nuit se passa ainsi pour eux en invocations, en chants de reconnaissance. Dès le matin, ils sortirent des portes et se répandirent sur le rivage voisin, car ils n'avaient plus de lieux saints. Là,

1. Traduction Delaunay, p. 241-242.
2. La description de cette émotion populaire nous rappelle un curieux tableau de Gentile Bellini, *Saint Marc prêchant à Alexandrie* (*R. Pinacoteca di Milano*). On y voit les Juifs, attirés par la prédication du Saint, apparaître aux fenêtres, sortis sur les seuils ou se glisser sur la place.

dans l'endroit le plus pur qu'ils trouvèrent, ils s'écrièrent tous d'une voix : « Seigneur, Roi suprême des êtres mortels et immortels, nous prenons à témoin de nos actions de grâces la terre, la mer, le ciel et l'univers qui du moins nous restent : car les hommes nous ont enlevé l'usage de tous les autres êtres, nous ont chassés de la ville, des édifices publics et de nos maisons, en sorte que nous sommes seuls sur la terre à n'avoir ni patrie, ni asile, et cela par l'inimitié du gouverneur. Mais tu nous as donné l'espoir de voir nos misères réparées; tu commences à exaucer nos prières, puisque cet ennemi de notre race, cet auteur de nos maux, cet homme superbe, qui demandait sa gloire à la persécution, tu l'as soudain renversé, sans l'éloigner de nous : tu as voulu non pas que nos oreilles et nos yeux fussent réjouis de ce spectacle, mais nous présager de la sorte, contre toute espérance, un meilleur avenir [1]. »

Un nouveau président n'ayant pas eu plus d'autorité que Flaccus pour réprimer les troubles, les Juifs résolurent, en l'an 40, d'envoyer cinq députés devant César, tandis que les Alexandrins enverraient, eux aussi, pareille députation. Philon nous raconte, dans sa *Légation à Caïus*, les vicissitudes de cette ambassade.

Les premiers mois du règne de Caïus furent heureux. Le peuple romain, l'Italie, toutes les nations de l'Europe et de l'Asie se réjouissaient. On ne voyait par les villes qu'autels, que sacrifices, que gens vêtus de blanc, portant sur la tête des couronnes; les jours se passaient en fêtes, les nuits au son des flûtes et des harpes. Les riches n'étaient pas en plus grande estime que les simples gens.

Cette prospérité dura sept mois, mais, au huitième mois, une grande maladie que fit Caïus changea sa manière de

1. Trad. Delaunay, p. 243, 4, 5.

vivre; il rechercha de somptueuses délices; il devint ivrogne, gourmand et débauché. Le bruit de cette maladie se répandit partout incontinent; car c'était le commencement de l'automne, époque à laquelle les marchands font leur dernier voyage. Toutes les maisons et toutes les villes furent remplies de deuil et d'ennui; pour avoir des nouvelles, tous étaient aux écoutes. Un jour, par bonheur, les courriers qui allaient et venaient rapportèrent que Caïus était guéri.

Les sujets de l'empereur crurent que son salut était leur salut. Mais Caïus tourna à la cruauté. Il fit tuer son cousin, héritier comme lui de l'empire; il lui commanda, dit-on, de se donner la mort de ses propres mains, en présence des centurions; l'enfant qui n'avait jamais vu tuer et qui ne s'était pas exercé aux armes, tendait le cou à ceux qui venaient, les priant de le lui couper; voyant qu'ils n'en voulaient rien faire, il prit lui-même son épée, demanda où était l'endroit le plus propre pour porter le coup et se fit son meurtrier. Philon insiste longuement sur les crimes de Caïus, sur sa luttte contre Macron, contre Silanus; l'empereur voulait se faire passer pour un dieu; il figurait Bacchus ou se déguisait en Hercule; bientôt, il prit le caducée de Mercure ou la couronne d'Apollon.

Les Juifs furent les seuls qui ne se prêtèrent pas à ses folies. « Dès le berceau, leurs parents, leurs précepteurs, leurs maîtres, et par-dessus tout leurs saintes lois et même les usages qui ne sont pas écrits, tout leur enseigne à croire en un seul Dieu, père et créateur du monde [1]. » Le peuple juif devint suspect; ce fut une guerre terrible et sans merci qui se déchaîna contre lui. Adorer un homme né et mortel comme le Dieu incréé et éternel, c'était, aux yeux des Juifs, la plus grande impiété possible, puisque

1. Trad. Delaunay, p. 309.

Dieu deviendrait plus facilement homme que l'homme Dieu.

La ville d'Alexandrie s'en aperçut; elle estima qu'une bonne occasion se présentait pour donner à connaître la rancune qu'elle gardait aux Juifs. Les persécutions recommencèrent. On saccagea les oratoires; dans ceux qui n'avaient pu être détruits à cause du grand nombre des Juifs qui habitaient tout contre, les Alexandrins installèrent des images et des portraits de Caïus. Dans le plus grand oratoire, ils posèrent une statue de bronze, assise sur un char traîné par quatre chevaux. N'ayant point trouvé de char neuf, ils en prirent, au gymnase, un vieux, tout rouillé; les chevaux avaient les oreilles, la queue et les pieds rompus; ils avaient fait partie d'une statue dédiée autrefois à Cléopâtre.

C'est à ce moment que les Juifs résolurent d'envoyer leurs députés devant César. Philon était d'un âge avancé; le suffrage de ses contemporains le préféra à l'alabarque son frère et fit de lui le chef de la députation. Les députés partirent au début de l'an 40, après un jeûne solennel [1]. Caïus était alors en Gaule, après ses expéditions de Germanie et de l'Océan; il ne rentra à Rome qu'au mois d'août. Les députés résolurent de lui présenter un mémoire qui contiendrait le récit sommaire des maux endurés, afin qu'il lui plût de les faire cesser. L'Empereur les flatta tout d'abord et leur adressa des paroles gracieuses; les ayant aperçus au Champ de Mars, près du Tibre, lorsqu'il sortait des jardins de sa mère, il les salua, leur fit signe de la main droite, comme pour leur témoigner sa bienveillance; il envoya même vers eux un certain personnage nommé Homilus, introducteur des ambassadeurs; il leur fit dire qu'il entendrait lui-même leur cause, sitôt qu'il serait de loisir.

1. R. Azarias, cité par Delaunay.

Les Juifs, recevant cette réponse, devinrent tout joyeux, comme s'ils eussent déjà obtenu ce qu'ils demandaient; mais Philon, plus avisé que les autres, à cause de son âge et de sa science, demeura très inquiet; il se tenait ces propos en lui-même : « Pourquoi, au moment où tant d'ambassadeurs arrivent de tous les endroits de la terre, Caïus nous informe-t-il qu'il nous entendra seuls? Que veut-il dire par là? Il sait bien que nous sommes Juifs, et que nous nous contentons d'être mis au rang des autres. N'est-ce pas folie de penser que nous soyons préférés par un jeune homme étranger? Sans nul doute, il est mieux disposé pour les Alexandrins en faveur de qui il a promis de juger promptement l'affaire. »

L'événement devait justifier ces craintes. Philon ne nous dit pas, dans la partie de son récit que nous avons conservée, à quel moment l'audience sollicitée fut accordée. L'Empereur était descendu vers la mer et visitait l'une après l'autre les villas nombreuses du golfe de Naples. Les nouvelles qu'il venait de recevoir de Judée avaient accentué sa haine pour les Juifs. Étant entrés chez l'Empereur, les députés virent aussitôt à son regard et à son maintien qu'ils s'adressaient non pas à un juge, mais à un accusateur. La cause cependant était de conséquence; elle était dans l'état depuis quatre cents ans et intéressait des milliers de Juifs alexandrins. Il eût fallu faire appeler des deux côtés les parties, entendre l'accusation, puis recueillir les défenses; ensuite se lever, délibérer avec de bons conseillers, prendre de bons avis et prononcer avec sagesse.

Caïus envoya chercher les intendants des jardins de Mécène et de Lamia; c'est là que devait se jouer le drame qui allait régler le sort de toute une nation. Il commanda qu'on ouvrît toutes les villas, parce qu'il disait les vouloir voir soigneusement l'une après l'autre. Les députés entrèrent et, sitôt qu'ils aperçurent l'Empereur, le saluèrent avec

humilité en l'appelant Auguste. Lui les accueillit d'une façon si brutale qu'ils pensèrent avoir perdu non seulement leur cause, mais aussi la vie. « Êtes-vous, leur cria-t-il, ces ennemis des dieux qui ne me reconnaissez point pour un Dieu, alors que tous les autres m'appellent ainsi? Aimez-vous mieux honorer votre Dieu qui est sans nom? » Au même instant, il leva les mains vers le ciel et prononça des paroles qu'il n'est loisible ni d'entendre ni de dire. Les ambassadeurs des Alexandrins furent remplis de joie. Alors, le médisant Isidore : « Seigneur, dit-il, tu haïrais encore davantage ces hommes et tous ceux de leur race si tu savais l'impiété et le mauvais vouloir qu'ils témoignent contre toi; car, lorsque tous les autres hommes font des sacrifices d'actions de grâces pour ta prospérité, eux seuls n'en ont voulu faire ».

Alors, dit Philon, nous nous écriâmes tous ensemble : « Seigneur Caïus, on nous blâme à tort; nous avons sacrifié les hécatombes solennelles; nous n'avons point apporté les chairs dans nos maisons pour y faire des festins, comme aucuns ont accoutumé de faire; mais nous avons abandonné au feu sacré les holocaustes. Nous l'avons fait, non une fois, mais trois fois : la première, quand tu vins à l'empire; la seconde, quand tu sortis de ta grave maladie; la troisième, pour que tu fusses vainqueur des Germains. — Je veux qu'il en soit ainsi, répondit-il, et que votre récit soit véritable. Mais quel profit me revenait de vos sacrifices puisque vous ne les adressiez pas à moi? » A ces paroles, tous les députés juifs furent saisis de frayeur.

Cependant, il se promenait dans ses villas, considérant les chambres des hommes, les chambres des femmes, les planchers, les plafonds; reprenant les fautes dans la construction, ordonnant de refaire ce qu'il ne trouvait pas à son gré. Les Juifs le suivaient en haut, le suivaient en

bas, sous les outrages de leurs adversaires. Ils se taisaient; le silence était leur seule défense, car ils craignaient que leurs lois ne fussent abolies.

Après qu'il eut ordonné ce qu'il voulait au sujet de ces constructions, Caïus fit aux Juifs une demande importante : « Pourquoi vous abstenez-vous de la chair de porc? » Les adversaires se mirent à rire, contre toute décence. Les Juifs répondirent que les coutumes des nations étaient différentes et qu'à leurs adversaires comme à eux l'usage de certains aliments était défendu. Un d'eux ajouta même que beaucoup d'hommes ne mangent pas d'agneau, viande pourtant si commune. « Ils ont raison, dit Caïus, c'est une viande qui ne vaut rien. » Et, se voyant ainsi moqués, les Juifs ne savaient que faire.

A la fin, Caïus s'émut de colère : « Nous voulons savoir, dit-il, quelles sont vos lois? » Les Juifs commencèrent à les lui exposer; mais, dès qu'il eut entendu leurs raisons, il rompit l'entretien et passa rapidement dans une grande salle où, tout en se promenant, il commanda que les fenêtres fussent fermées avec un verre blanc semblable à ces lames de sel gemme qui laissent passer la lumière et arrêtent le soleil. Puis, il revint vers les Juifs et leur demanda doucement : « Que dites-vous? » Les Juifs recommencèrent leur déclaration, mais l'Empereur courut à une autre chambre où il demanda que l'on mît d'anciens tableaux.

« Nous n'avions plus d'âmes », écrit Philon. « L'angoisse alors monta de notre cœur comme un appel suprême vers Dieu pour le supplier d'apaiser la colère de ce faux Dieu. Le Seigneur eut pitié de nous et tourna son âme à la clémence. Caïus se radoucit et dit : « Ces imbéciles me semblent plus à plaindre qu'à blâmer de ne vouloir pas croire que je participe de la nature divine ». Là-dessus il nous quitta et ordonna de nous laisser aller.... Nous

respirions à peine. Ce n'était pas que, par amour de la vie, il nous eût répugné de mourir. Au contraire, nous eussions accueilli avec joie la mort comme une immortalité si nous avions pensé qu'elle profitât en quelque chose à nos lois. Mais nous savions que notre perte eût été inutile, et plus qu'inutile, ignominieuse au judaïsme; car l'échec des ambassadeurs retombe toujours sur ceux qui les envoient. Nous pûmes donc voir là un allégement à nos maux [1]. »

Il y eut, suivant toute probabilité, une seconde audience où le grammairien Apion dut attaquer les Juifs. Cet Apion était le principal adversaire de notre Philon; il était né dans la Grande Oasis, mais s'était fait naturaliser Alexandrin. Il était très érudit, en particulier sur les poèmes homériques, et devait laisser une *Histoire d'Égypte* dont le troisième livre était rempli d'accusations contre les Juifs. Il l'emporta devant l'empereur. Par malheur, nous avons perdu la *Palinodie* dans laquelle Philon nous faisait assister à ce dénoûment. L'alabarque Alexandre fut jeté en prison; les députés durent quitter Rome en toute hâte.

Nous ne savons pas ce que fut la vie de Philon à son retour dans Alexandrie, ni quelle attitude il prit lors des représailles sanglantes exercées par les Juifs, après Caïus. Certains auteurs supposent qu'à ce moment Philon entreprit de retracer les souffrances des Juifs sous Séjan, écrivit son *Plaidoyer contre Flaccus* et raconta l'ambassade à Caïus qui devait faire partie d'un ouvrage plus général, l'*Apologie du judaïsme*. Suivant Eusèbe [2], Philon revint à Rome sous Claude, et lut en plein sénat, avec le plus grand succès, sa *Légation à Caïus*; mais ce n'est là, comme le croit Mangey, qu'une « rumeur mensongère ». Suivant le même Eusèbe, Saint Jérôme, Suidas et quelques autres, Philon, âgé de cent ans ou presque, fit un dernier voyage

1. Trad. Delaunay, p. 386-387.
2. *Hist. ecclés.*, liv. II.

à Rome pour voir Saint Pierre dont il avait entendu parler ; il embrassa la religion chrétienne. Photius ajoute que Philon ne tarda pas à l'abjurer, par suite de quelques déceptions.

Ce sont là de vains bruits. Il est presque certain que Philon n'a eu du Christ aucune connaissance. Saint Augustin [1] déclare formellement qu'il n'a jamais professé la religion chrétienne. Dans ses dernières années, où nous perdons complètement sa trace, Philon dut rester ce qu'il avait toujours été : un Juif libéral, d'esprit ouvert et accueillant, mais sincèrement orthodoxe et fidèle aux traditions de sa race. N'est-ce pas lui qui a écrit : « Toutes les nations sont attachées aux usages de leur pays, mais les Juifs plus qu'aucune autre. Ils croient que leurs lois ont été révélées de Dieu, ils les étudient dès l'enfance, ils en impriment, en quelque sorte, dans leur âme l'image, qu'ils contemplent sans cesse et dont ils s'appliquent à pénétrer le sens profond » [2]?

1. Lib. 12, c. Faust.
2. *Légation à Caïus*, trad. Delaunay, p. 341-342.

CHAPITRE II

CLASSEMENT DES TRAITÉS DE PHILON
PREMIER ASPECT DE SON ŒUVRE

La plus récente édition des œuvres de Philon nous donne les traités suivants :

1. *De la création du monde* (De mundi opificio)[1].
2. *Allégories des lois*. Trois livres (Legum allegoriarum lib. III).
3. *Sur les Chérubins et le glaive flamboyant* (De cherubim et flammeo gladio).
4. *Des sacrifices d'Abel et de Caïn* (De sacrificiis Abelis et Caini).
5. *Que le moins bon tend toujours des embûches au meilleur* (Quod deterius potiori insidiari soleat).
6. *De la postérité de Caïn* (De posteritate Caini sibi visi sapientis et quo pacto sedem mutat).
7. *Des géants* (De gigantibus).
8. *Que Dieu est immuable* (Quod Deus sit immutabilis).
9. *De l'agriculture* (De agricultura).
10. *De la plantation de Noé* (De plantatione Noe).
11. *De l'ivresse* (De ebrietate).

1. L'usage désigne, en général, ces traités par leur titre latin.

12. *De la sobriété* (De sobrietate).

13. *De la confusion des langues* (De confusione linguarum).

14. *De la migration d'Abraham* (De migratione Abrahami).

15. *Quel est l'héritier des choses divines* (Quis rerum divinarum haeres sit).

16. *De l'assemblée réunie pour l'avancement de la science* (De congressu quaerendae eruditionis causa).

17. *Des fugitifs* (De profugis).

18. *Du changement des noms* (De mutatione nominum).

19. Deux livres *Sur les songes* (De somniis).

20. *Abraham* (De Abrahamo).

21. *Joseph* (De Josepho)

22. *Vie de Moïse* en trois livres (Vita Mosis).

23. *Des dix oracles qui sont les titres des lois ou du Décalogue* (De decem oraculis quae sunt legum capitula sive de Decalogo).

24. *De la circoncision* (De circumcisione).

25. *De la monarchie* (De monarchia). Deux livres.

26. *Des récompenses dues aux prêtres* (De praemiis sacerdotum).

27. *Des animaux propres au sacrifice; des espèces de victimes* (De animalibus sacrificio idoneis deque victimarum speciebus sive de victimis).

28. *Des sacrificateurs* (De sacrificantibus seu de victimas offerentibus).

29. *Qu'il ne faut pas recevoir au temple le salaire de la courtisane* (De mercede meretricis non accipienda in sacrarium).

30. *Des lois spéciales qui se rapportent à trois articles du décalogue, le troisième, le quatrième et le cinquième : du serment et de la religion; de la sainteté du sabbat; de l'honneur qu'il faut rendre aux parents.* Deux livres.

Pour notre éditeur, le premier livre *De specialibus legibus* est censé contenir les livres précédents : *De circumcisione, De monarchia, De sacerdotum praemiis, De animalibus sacrificio idoneis, De sacrificantibus, De mercede meretricis.*

31. *Du septénaire* (De septenario).

32. De festo *Cophini*. Ce traité, ainsi que le suivant, manque dans l'édition de Mangey; il a été édité par A. Maï, d'après un manuscrit de Florence (Milan, 1818).

33. *De l'honneur dû aux parents* (De parentibus colendis).

34. *Des lois spéciales qui se rapportent à deux articles du décalogue, le sixième et le septième : Contre les adultères et tous les débauchés; contre les homicides et toute violence.* Trois livres. (De specialibus legibus quae referuntur ad duo decalogi capita, sextum septimumque : contra moechos omnesque libidinosos et contra homicidas omnemque violentiam).

35. *Des lois spéciales qui se rapportent à trois articles du décalogue, le huitième, le neuvième et le dixième; De la nécessité d'éviter le vol, le faux témoignage et la concupiscence.* Quatre livres. *De la justice qui a des rapports avec tous les préceptes du décalogue en général.* (De specialibus legibus quae referuntur ad tria decalogi capita, nimirum octavum, nonum et decimum; de non committendis furti, falsi testimonii et concupiscentiae criminibus lib. IV. Quin et de justitia quae cum omnibus in universum decalogi praeceptis cognationem habet.)

36. *Du juge* (De judice).

37. *De la concupiscence* (De concupiscentia).

38. *De la justice* (De justitia).

39. *De trois vertus : du courage, de la charité et du repentir.* (De tribus virtutibus sive de fortitudine et humanitate et poenitentia.)

40. *De la charité.*

41. *Du repentir.*

42. *Des récompenses et des châtiments* (De praemiis et poenis).

43. *Des malédictions* (De exsecrationibus).

44. *De la noblesse* (De nobilitate).

45. *Que l'homme adonné à la vertu est libre* (Quod liber sit quisquis virtuti studet).

46. *De la vie contemplative ou des suppliants* (De vita contemplativa sive supplicum virtutibus).

47. *De l'incorruptibilité du monde* (De incorruptibilitate mundi).

48. *Contre Flaccus* (Adversus Flaccum).

49. *De la légation à Caius* (De legatione ad Gajum).

50. *Du monde* (De mundo).

51. Des fragments auxquels il convient d'ajouter les fragments de Harris et ceux de Wendland.

52. En latin seulement : *Questions et solutions relatives à la Genèse,* discours I et II, III et IV. (Quaestionum et solutionumin Genesin, sermo I et II, III et IV.)

53. *Questions et solutions relatives à l'Exode,* discours I et II. (Sermo I et II quaestionum et solutionum in Exodum.)

54. *Samson* (Sermo de Sampsone).

55. *Jonas* (De Jona).

56. *De Dieu.* (De Deo in beneficio ipso, igne consumente nominato, in visione trium juvenum (angelolum videlices), ad Abraham facta, quando sedebat meridie, et elevatis oculis vidit, etc.)

57. *De la Providence* (De Providentia). Deux discours.

58. *Des animaux* (De animalibus).

En résumé, de l'œuvre de Philon le Juif, il nous reste *cinquante-huit traités,* de longueur et d'importance très inégales, mais tous différents. Sans nul doute, le premier devoir de l'interprète qui veut se retrouver au milieu d'un

pareil labyrinthe est de tenter un classement; la recherche est aride mais nécessaire. C'est une nécessité qu'ont sentie tous ceux qui ont tenté d'exposer les idées de Philon. Tous, d'ailleurs, ne se sont pas occupés de ce problème avec un égal bonheur. Beaucoup ont prétendu classer qui ont fait seulement un catalogue; tel, par exemple, en France, F. Delaunay qui a simplement adopté, tout en la sachant imparfaite, la division en trois catégories tirée par les éditeurs d'un passage du *De Abrahamo*.

Depuis l'année 1841, époque où Grossmann [1] défendit victorieusement contre Kirschbaum l'authenticité des œuvres de Philon, deux noms sont à retenir pour celui qui s'occupe du classement des œuvres de Philon; ce sont les noms contemporains de Schürer et de Massebieau. Gfrörer avait bien fait, au cours de ses études sur la théosophie alexandrine, quelques remarques heureuses à ce sujet; mais elles étaient fragmentaires et demeuraient mal utilisées. Il fallait qu'elles fussent mises à profit par des critiques plus familiers avec la pensée intime du philosophe juif.

Théorie de Schürer. — Schürer [2] distingue, dans l'œuvre de Philon, trois groupes de traités sur le Pentateuque.

Le premier de ces groupes serait le commentaire du Pentateuque par questions et réponses, les *Quaestiones et solutiones*, Ζητήματα καὶ λύσεις, composé pour un public nombreux et quelconque.

Le deuxième groupe comprendrait l'œuvre scientifique de Philon, le grand commentaire allégorique de la Genèse, Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι, qui rappelle à Schürer le Midrasch rabbinique, et qui lui paraît être, au résumé, une psychologie suivie d'une éthique. « Les hommes différents, qui y sont représentés, bons ou méchants, symbolisent les diffé-

1. *De Philonis Judaei continua serie*, 1841.
2. *Geschichte des jüd. Volkes*. Zweiter Theil, Leipzig, 1886, p. 836 et suiv.

rents états de l'âme (τρόποι τῆς ψυχῆς). » L'ouvrage n'est pas spéculatif et théorique ; il est nettement pratique. Il comprend, d'après Schürer, seize traités dont le premier est le livre premier des *Allégories de la loi* et le dernier, le *De somniis*.

Le troisième groupe forme un exposé de la législation mosaïque pour des lecteurs autres que des Juifs. La méthode allégorique y est moins souvent employée. Les ouvrages qui rentrent dans ce groupe sont très différents et paraissent indépendants les uns des autres ; Schürer les subdivise en trois classes : création du monde, vies des hommes vertueux, lois particulières.

En dehors de ces trois grandes séries de traités sur le Pentateuque, Schürer met à part des écrits isolés (*einzelne Schriften*) comme la *Vie de Moïse*, le *Quod omnis probus*, l'*Adversus Flaccum*, l'*Ambassade*, le *De Providentia*, le *De Alexandro*, les Ὑποθετικά, le Περὶ Ἰουδαίων.

Schürer considère comme perdus : cinq livres des *Questions*, deux livres des *Allégories de la loi* ; le premier livre *Sur l'ivresse* ; les deux livres Περὶ διαθηκῶν ; trois livres *De somniis* ; l'*Isaac* et le *Jacob* ; le traité *Sur l'esclavage de l'insensé* ; les premier, deuxième et cinquième livres sur les *Persécutions des Juifs* ; un écrit *Sur les nombres* ; etc.

Il rejette comme apocryphes le *De vita contemplativa* ; le *De incorruptibilitate mundi* ; le *De mundo* ; le *De Sampsone* ; le *De Jona* ; l'*Interpretatio hebraïcorum nominum* et le *De biblicis antiquitatibus*.

Théorie de M. Massebieau. — M. Massebieau, qui est, jusqu'à ce jour, le représentant le plus autorisé du philonisme en France, a tenté, après avoir étudié dans un article spécial la question de *la Vie contemplative* [1], avant d'étudier

1. Paris, Leroux, 1888, extrait de la *Revue de l'hist. des religions*, 1887, nos 2 et 3.

l'œuvre entière de Philon, de classer ses ouvrages [1]. Il divise son classement en trois parties : I. *Explication du Pentateuque*; II. *Activité missionnaire et polémique*; III. *Ouvrages philosophiques*. Sa première partie comprend les *Questions et solutions*, dont il constate l'état de ruine; le *Commentaire allégorique*, qui lui semble une histoire des progrès de l'âme jusqu'au type du sage accompli, Moïse; l'*exposition de la loi* dont il prétend avoir trouvé le plan. Dans sa deuxième partie, il range le *Moïse* et ce qu'il appelle « les dépendances » du *Moïse*; les Ὑποθετικά, dont il compare le sujet au *Contre Apion* de Josèphe; l'*Apologie des Juifs* et le *Traité de la vie contemplative* (il admet l'authenticité de ce dernier traité), l'*Ambassade* et le *Flaccus* qu'il sépare. Il compose sa troisième partie des traités de l'*Esclavage de l'insensé* et de la *Liberté du sage*; de la *Providence* et de l'*Alexandre*. Il rejette le traité de l'*Incorruptibilité du monde* et, par conséquent, celui du *Monde*.

Le classement de Massebieau est fait avec beaucoup de soin et de minutie; le tableau de la page suivante en reproduit le détail, qu'il est nécessaire de connaître avant toute critique.

Autre théorie. — Exposer quelles sont, suivant nous, les idées principales qui doivent diriger le classement des œuvres de Philon, ce sera faire la critique des théories de Gfrörer, de Schürer et de Massebieau.

Toutefois, puisque personne n'a étudié la question plus profondément que Massebieau, puisque personne, peut-être, n'a pénétré plus avant dans les idées de Philon, il est nécessaire tout d'abord de dire quelle est dans sa théorie la principale cause d'erreur. Il part de ce principe que Philon était un esprit lucide, que « peu d'hommes ont mieux connu que lui l'art de composer et ont divisé plus

1. Le classement des œuvres de Philon, *Bibl. de l'École des H. Études. Sc. relig.*, 1er vol., p. 1 et suiv.

I. L'explication du Pentateuque.

- 1. Les Questions et Solutions.
  - Six livres sur la *Genèse* (quatre conservés en arménien + des fragments grecs).
  - Cinq livres au moins sur l'*Exode* (deux en arménien + des fragments grecs).
- 2. Le comment. allég. de la *Genèse*.
  - 1re section. — *Hexaméron* perdu.
  - 2e section. 3e section. — *Allégories des Saintes lois* : huit livres, les quatre derniers avec des titres particuliers : *De cherubim; De sacrificiis Abelis et Caini; De eo quod deterius potiori insidietur; De posteritate Caini.*
  - 4e section. — *De gigantibus; Quod Deus sit immut.; De agricultura; De plantatione Noe; De ebrietate; De sobrietate.*
  - 5^e^ section. — *De confusione linguarum; De migratione Abrahami; Quis rerum divinarum haeres sit; De congressu quaerendae eruditionis gratia; De profugis; De mutatione nominum.*
  - 6^e^ section. — .... *De Deo*...... *De somniis*......
- 3. L'exposit. de la Loi.
  - *De opificio mundi.*
  - *De Abrahamo* (*Isaac* et *Jacob* perdus). — *De Josepho.*
  - *De decem oraculis; de specialibus legibus I* (*de circumcisione; de monarchia I et II; de praemiis sacerdotum, de victimis, de sacrificantibus, de mercede meretricis*). — *De specialibus legibus II* (traité sur le *serment; de septenario; de festo Cophini; de parentibus colendis*). — *De specialibus legibus lib. III.* — *De specialibus legibus IV* (sur le *vol* et le *faux témoignage; de judice; de concupiscentia*). — *De Justitia I et de constitutione principum, de fortitudine.*

II. L'activité missionn. et polémique.

- 1. Le *Moïse* et ses dépendances.
  - *De vita Mosis, lib. III.*
  - *De pietate* (perdu).
  - *De humanitate.*
  - *De poenitentia.*
  - *De nobilitate?*
- 2. Ὑποθετικά, connu seulement par Eusèbe.
- 3. Apologie des Juifs.
  - Fragment sur les *Esséniens.*
  - *De la vie contemplative.*
- 4. Traités historiques.
  - *Flaccus.*
  - *Ambassade.*

III. Les ouvrages philosophiques.

- 1. Les traités sur l'*Esclavage de l'insensé* et la *Liberté du sage.*
- 2. Les deux traités sur la *Providence* et l'*Alexandre.*

logiquement leurs ouvrages ». Dès lors, il lui prête, dans l'ordonnance de son œuvre, un plan parfaitement logique et rigoureux. Il suppose des lacunes aux endroits où Philon a négligé de commenter le texte de la Bible. Il s'autorise de cette logique pour affirmer que le philosophe juif avait le projet de poursuivre son commentaire « jusqu'au trentième chapitre de la Genèse et sans doute de l'expliquer tout entière ». « Il devait, dit Massebieau, aller plus loin, puisque le terme de son histoire morale de l'âme est Moïse. » Massebieau va jusqu'à retrouver « une sorte de rythme » dans l'œuvre de Philon. Il semble, malgré toute l'intelligence de sa critique, que Massebieau ait trop simplifié le problème en exagérant la rigueur de la méthode philonienne. Il a fait pour l'écrivain juif ce que nous avons vu certains critiques faire pour l'œuvre homérique; au nom de la logique, ils expulsent d'un chant de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée* tel récit qu'a pu introduire la fantaisie du poète; ailleurs, ils supposent des lacunes, pour sauvegarder les proportions et l'harmonie du plan. Ou bien encore, Massebieau a fait, en étudiant la *forme* de l'œuvre de Philon, ce que font certains interprètes en expliquant le *fond* de ses idées; ils réduisent la théorie du Logos en quelques théorèmes, en faussent ainsi la vraie valeur et la vraie portée; ils exposent ainsi aux pires erreurs ceux qui s'autoriseront du résultat de leurs recherches pour comparer la théorie de Philon aux théories postérieures. Il faut bien le dire, Philon ne pratique pas l'art de composer; ou plutôt il a un art de composer qui lui est propre, art tout extérieur, art purement scolastique dont nous avons déjà parlé, sur lequel nous reviendrons, et qui, s'il s'est une fois satisfait en fondant un plan sur la succession des mots d'un texte sacré, se soucie peu de la vraie logique, de la vraie méthode et de la rigueur dans les déductions [1].

1. Voir plus loin notre chapitre sur la méthode de Philon.

Plus tard, lorsque nous aurons des œuvres de Philon l'édition complète et critique qui nous manque, lorsque nous connaîtrons dans un plus grand détail ses idées et sa langue, peut-être pourrons-nous rétablir dans son œuvre l'ordre chonologique et l'ordre logique. Pour l'instant, il serait imprudent de vouloir marquer autre chose que la succession de ses principaux traités ou des principaux groupes de ses traités. En établissant cette succession, nous n'aurons même pas à tenir compte de ce que Philon nous dit, dans son *De justitia* et de ce qu'il dément si souvent, à savoir qu'il n'aime pas à répéter (παλιλλογεῖν), à moins d'y être contraint par les circonstances [1].

Tout d'abord, il faut faire un premier groupe de ce que l'on peut appeler *les écrits grecs de Philon*. Dans ce groupe, il faut ranger, avec Cumont [2], le traité *De sapientis libertate*; le *De incorruptibilitate mundi*, qui doit être de la même époque (ces deux traités commencent de la même façon, par des définitions, et le procédé de discussion y est tout à fait le même); les deux livres *De Providentia*; le traité *De animalibus*. On peut y joindre le petit traité assez curieux qui porte le titre de *De mundo* et qui, tout rempli de citations, contenant l'esquisse de quelques-uns des développements futurs de Philon, semble être une œuvre de sa jeunesse.

Sur ces traités, ainsi groupés, ou considérés isolément, on a beaucoup discuté. Massebieau rejette le *De incorruptibilitate*. En revanche, il prouve très justement le philonisme de ce *De sapientis libertate*, qui, avec un traité perdu sur l'*Esclavage de l'insensé*, formait un ensemble adressé à un certain Théodote. Il soupçonne le premier livre *Sur la Providence* de n'être pas authentique parce qu'il renferme une idée stoïcienne, celle de la destruction

1. *De Justitia*, 1.
2. *De aeternit. Mundi*, Proleg., p. II.

du monde par le feu. Il considère le second traité *Sur la Providence* et le *De animalibus* comme des ouvrages philoniens, pour le développement des sujets, mais qu'aurait remaniés un inconnu, peut-être grec, plus probablement arménien.

Les difficultés cessent si l'on admet dans l'œuvre de Philon une première manière, que l'on peut appeler sa « manière grecque ». Les ouvrages de cette époque ont deux caractères principaux : 1° ils sont remplis de citations des auteurs grecs; 2° ils sont plutôt philosophiques que religieux.

Le *De Providentia* nous donne des exemples frappants du premier de ces deux caractères. Philon y cite[1] Héraclite, Pythagore, Xénophane, Parménide, Empédocle, Socrate, Platon, Zénon, Chrysippe, Cléanthe, Anaxarque, voilà pour les philosophes; et, parmi les poètes : Homère, Hésiode, Eschyle, Pindare. Platon lui paraît *magnus*; Xénophane est appelé « un homme divin ». Parménide, Empédocle, Zénon, Cléanthe sont, dit la traduction, *divi homines ac velut verus quidam proprieque sacer coetus.* Philon parle « des dieux »[2]; il désigne le Nil par l'épithète ἱερώτατος.

Le *De incorruptibilitate* est un exemple du second de ces deux caractères. Le judaïsme y est encore très discret. L'ouvrage est écrit pour des Grecs qui auraient trouvé ridicules des arguments tirés de cette vieille religion barbare si méprisée. Il rappelle l'enseignement exotérique d'Aristote, ou bien encore, et plutôt, il fait songer à ces dialogues de Saint Augustin, à cette *Consolation* de Boèce où les arguments sont empruntés, pour la plupart, aux philosophes païens[3].

1. Cf. Cumont, p. III et suiv.
2. Ch. VII.
3. Cf. Usener, *Anecd. Holderi*, 1877, p. 50; Boissier, *Le christianisme de Boèce* (*Journal des Savants*, 1889, p. 450 et suiv.).

De ce premier groupe on ne peut rien dire de précis, si ce n'est que le dialogue *De Providentia* a été composé après le voyage de Philon en Palestine [1] et que le livre *De animalibus* est certainement postérieur au consulat de Germanicus (17 ap. J.-C.) [2].

Ces premiers ouvrages sont ceux où Philon essaie son talent philosophique. Désormais, au lieu de traiter, dans des ouvrages particuliers, des questions particulières, il entreprend sa grande œuvre de commentaire et d'allégorie. On imagine qu'entre ses premières tentatives et l'entreprise considérable à laquelle il devait attacher son nom, il se recueillit quelque temps, peut-être quelques années. Il procéda d'ailleurs avec autant de prudence que le lui permettait son audacieuse ambition. Les *Questions et solutions*, qui se placent à ce moment de sa carrière, sont moins théoriques, moins abstraites que ne le sera plus tard son explication du Décalogue; il y cite encore volontiers les philosophes et Homère; son goût de jeunesse pour la mythologie y paraît en plus d'un endroit. En commentant des versets de la Bible, il expose leur sens littéral avant de rechercher leur sens allégorique. C'est une *œuvre de transition*.

Ces *Questions et solutions* devaient s'étendre jusqu'à la fin du Pentateuque [3]. Ce qui nous en reste ne va pas jusqu'à la fin de l'*Exode*. Même nous n'avons conservé ces fragments que dans une version arménienne. Il y avait six livres de *Questions sur la Genèse* [4]. Sur l'*Exode*, Eusèbe connaissait cinq livres [5]; le traducteur arménien ne nous en a laissé que deux.

Aux *Questions* se rattache un groupe de traités qui forme

1. Cf. Cumont, p. IV.
2. Cf. ch. XXVII.
3. Cf. *Quaest in Gen.*, IV, § 123.
4. Cf. Harris, fr. 69[a], 70[b].
5. *Hist. eccl.*, II, 18, § 5.

un commentaire allégorique de la Genèse. Massebieau a reconstitué très heureusement ce groupe; il en a marqué nettement les divisions principales. Il faut pourtant lui reprocher de n'avoir pas cité deux textes que l'on ne peut négliger lorsque l'on s'occupe du classement des œuvres de Philon.

Au début du traité *De praemiis et poenis*, Philon divise les discours de Moïse en trois ἰδέας :

1° Les discours sur la création;

2° Les discours historiques;

3° Les discours sur la loi.

La première *classe* de ces discours (on peut traduire ainsi le mot ἰδέα, qui a dans ce passage son sens philosophique de *principe de classification*)[1] commence à la création du ciel pour cesser à l'établissement de l'homme (λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν). La partie historique est « une description de la vie de certains hommes méchants et de certains hommes vertueux » (ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων). Elle comprend aussi les punitions infligées aux méchants et les récompenses accordées aux bons. — La troisième classe, celle des discours « législatifs », se subdivise et comprend : une exposition de principes générale (κεφάλαια δέκα; ὑπόθεσιν καθολικωτέραν) et des instructions relatives aux lois (ἐντολαί νομίμων); (τὰ κατ' εἶδος μέρη). A l'exposition de ces règles particulières se rattache l'exposition des vertus qui conviennent à la paix et à la guerre (τῶν ἀρετῶν ἃς ἀπένειμεν εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ); ce qui, pour Philon, entraîne l'étude des récompenses proposées aux bons, des châtiments imposés aux méchants (τοῖς ἀγαθοῖς ἆθλα καὶ τοῖς πονηροῖς ἐπιτίμια). Ce texte est capital; Philon nous déclare formellement qu'il a suivi cet ordre (περὶ ὧν ἁπάντων,

1. Cf., par exemple, *Plat. Phaedr.*, 26 *d*; *Euthyphr.*, 6 *d*.

ὅσα καιρός, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι διεξελθών... μέτειμι... ἐπὶ τό...). Il nous faut donc, pour nos recherches postérieures, soigneusement retenir le tableau suivant :

Discours de Moïse :

- 1° les discours relatifs à la création — de la création du ciel à l'établissement de l'homme;
- 2° les discours historiques — description de la vie de certains hommes méchants et de certains hommes vertueux;
- 3° les discours législatifs
  - exposition des principes;
  - instructions relatives aux lois;
- en outre, exposition des vertus qui conviennent à la paix et à la guerre; — récompenses et châtiments.

Au deuxième livre de la *Vie de Moïse* [1] nous trouvons un autre texte d'où nous pouvons tirer un tableau analogue, quoique un peu différent. Philon veut expliquer pourquoi Moïse a placé l'exposition de la loi après l'histoire du monde. Il divise ainsi les livres sacrés :

- Groupe historique — τὸ μὲν ἱστορικὸν μέρος
  - de la création du monde — τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως
  - des généalogies — τὸ δὲ γενεαλογικόν
    - punition des méchants — τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν
    - récompense des justes — τὸ δὲ περὶ τιμῆς δικαίων.
- Des commandements et des défenses — τὰ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις

Ces deux textes ne concordent pas tout à fait; la création du monde, qui est l'objet d'une classe particulière dans le premier, fait partie, dans le second, du « groupe historique ». Mais cette différence n'est pas essentielle, et, malgré cette divergence, ces textes vont guider notre recherche dans l'essai que nous tentons pour restituer le *Commentaire allégorique* de la *Genèse*, tel que Philon l'avait écrit.

Au début de ce commentaire, on pourrait être tenté de

1. Chap. VIII.

placer, comme l'ont fait les éditeurs, le *De mundi opificio*. Ce serait un anachronisme. Nous verrons plus loin où se place naturellement ce traité. Nous n'avons pas le récit de la création du ciel et de la terre; nous ne pouvons même pas être sûrs que Philon l'ait écrit. Massebieau considère comme certain que notre auteur, « avec son goût pour l'ordre logique », a commencé son explication par le début du texte sacré. Le début actuel du commentaire : « Et les cieux et la terre furent achevés ainsi que tout le monde » indique forcément, à son gré, que les trois livres des *Allégories* sont une suite. Massebieau semble, une fois de plus, victime de sa méthode. Si Philon avait écrit cet ouvrage, il serait étonnant, eu égard à l'importance de ce travail, que nous n'en ayons pas gardé quelque souvenir et quelque trace. Le début des *Allégories* n'implique pas forcément un ouvrage antécédent. On peut croire plutôt, avec Schürer, que Philon n'a pas écrit ce traité. L'analogie avec le Midrasch rabbinique est frappante. Peut-être Philon ne se sentait-il pas encore en mesure d'écrire un ouvrage où il aurait eu à commenter le texte le plus important et le plus difficile de la *Genèse*? Il se réservait de le composer plus tard et, une fois en possession de toutes ses ressources, de donner au public ce *De mundi opificio* qui est, pour ainsi dire, la clef de voûte de tout son système.

Pour le reste, sans croire, avec Massebieau, que le commentaire devait former « une histoire continue de l'âme » (Philon ne nous paraît pas capable de cette continuité), sans admettre sa division (hexaméron, allégories, première décade, seconde décade, hebdomade), il faut le suivre lorsqu'il expose et justifie la succession des différents traités de ce groupe.

Viennent d'abord les *Allégories des saintes lois*. Elles se divisaient en huit livres, peut-être en neuf. Nous avons

les trois premiers, des fragments du quatrième, les quatre derniers sous les titres suivants : *De cherubim* ; *De sacrificiis Abelis et Caini* ; *De eo quod deterius potiori insidiari soleat* ; *De posteritate Caini*.

Nous résumons ici Massebieau. Le premier livre commente *Genèse*, II, 1-17, c'est-à-dire surtout le récit du paradis et la défense de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Le second commente *Genèse*, II, 18, III, I[a], l'homme nommant les animaux, son sommeil, la formation de la femme, l'introduction du serpent. Entre le second livre et le troisième, une lacune comprend *Genèse*, III, 1[b], III, 8[a]. Le troisième commente *Genèse*, III, 8[b]-19, c'est-à-dire surtout Dieu punissant l'homme et la femme après avoir maudit le serpent. Il ne reste que quelques fragments du quatrième livre qui devait commenter *Genèse*, III, 20-23 [1]. Dans les quatre derniers livres est développée l'histoire d'Abel tué par Caïn.

C'est là une première partie du commentaire allégorique ; nous la parcourrons rapidement pour entrer en relations avec notre auteur.

On connaît l'objet du chapitre II de la *Genèse*. Les cieux et la terre ayant été achevés, Dieu se reposa au septième jour ; il bénit ce jour et le sanctifia. L'Éternel avait formé l'homme de la poudre de la terre et il avait soufflé la vie dans ses narines. Il avait aussi planté un jardin en Héden, du côté de l'Orient, et il y avait mis l'homme qu'il avait formé ; il avait « fait germer de la terre tout arbre désirable à la vue et bon à manger, et l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal [2] ». Un fleuve sortait d'Héden pour arroser le jardin ; de là, il se divisait en quatre fleuves : Pisçon ; Guihon ; Hiddekel ; Euphrate. L'Éternel-Dieu plaça l'homme dans le jardin

1. Cf. Fragm. de Harris, p. 6-8.
2. Trad. J.-F. Ostervald.

d'Héden, pour le cultiver et pour le garder; il lui dit : « Tu mangeras librement de tout arbre du jardin. Toutefois, pour ce qui est de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras point; car au jour que tu en mangeras, tu mourras de mort. »

Voyons comment Philon déduit de ce texte le premier livre des *Allégories*.

Les Cieux et la terre qui ont été achevés signifient l'idée de l'entendement et l'idée du sens. Si Dieu a terminé son œuvre au septième jour, entendez qu'il l'a accomplie suivant le nombre parfait, qui est le six. Au septième jour, Dieu ne s'est pas, à proprement parler, reposé; car le propre de Dieu est de créer comme le propre de la neige est de refroidir; il a fait se reposer les créatures et il a choisi, pour ce repos, le septième jour, parce que le sept est un nombre dont la nature « se réjouit »; les Pythagoriciens ont eu raison de comparer ce nombre à la vierge née sans mère, parce qu'il n'a point été enfanté et n'enfanta jamais. Les plantes des champs, que Dieu a faites avant qu'il y en eût sur la terre, ces herbes qu'il a créées avant qu'elles eussent poussé [1], ce sont, pour Philon, des symboles. Entendez que l'idée de l'esprit et l'idée du sens sont comparables à deux champs; l'intelligible et le sensible ont été créés par Dieu, avant la création des notions intellectuelles et des objets sensibles. La pluie que Dieu n'a point encore envoyée sur la terre c'est la connaissance des objets sensibles qui est nécessaire à l'entendement pour qu'il opère sur les données du sens; « il n'y avait point d'homme pour cultiver la terre [1] », c'est-à-dire que l'entendement ne pouvait encore se servir du sens, privé de la connaissance des objets sensibles.

Lorsque la *Genèse* dit que « l'homme fut fait en âme

1. *Genèse*, II, 5.
2. II, 5.



vivante », elle veut signifier que l'homme *céleste*, fait à l'image de Dieu, étranger à la matière corruptible, s'est uni à l'homme *terrestre*, composé de limon; l'entendement s'est joint au corps.

L'explication que Philon nous donne du Paradis est tout à fait caractéristique. A Dieu ne plaise qu'une si grande impiété assaille notre esprit de penser que l'Éternel laboure la terre et plante des jardins. Pourquoi le ferait-il? Ce ne serait pas pour se ménager un lieu de repos et de plaisir, car le monde entier ne serait une demeure suffisante pour un être qui est son lieu à soi-même, qui est plein de soi-même et se suffit à soi-même. Ce que Dieu a semé et planté, c'est la vertu dans le cœur de l'homme; cette vertu, il l'a *enracinée*; et, si le Paradis est planté vers l'Orient, c'est que la vertu, se levant dans l'âme, en illumine les ténèbres qu'elle chasse au loin. Les quatre fleuves qui sortent d'Héden sont les quatre vertus particulières : prudence, tempérance, force, justice. Le grand fleuve, dont sortent les quatre autres, c'est la *Bonté*; elle-même a sa source dans la Sapience « qui s'égaie et prend ses ébats en la Majesté de Dieu le Créateur ».

L'homme que Dieu place dans le jardin d'Héden pour le cultiver et pour le garder, ce n'est pas l'homme céleste, c'est l'homme terrestre, ni vicieux ni vertueux, mais apte à devenir l'un ou l'autre. Dieu l'exhorte à jouir de toutes les vertus, car « manger » s'applique à la « viande de l'âme ». Philon remarque même que l'expression est redoublée. « En mangeant, mange », c'est-à-dire, suivant son commentaire, mâche bien en mangeant, comme ces lutteurs à qui leurs maîtres ordonnent de mâcher lentement leur nourriture afin qu'elle les fortifie mieux. Quant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il n'est pas au Paradis; il représente le vice. Le premier livre des *Allégories* se termine par une belle interprétation de la parole : « Tu

mourras de mort ». L'homme vicieux ne mourra point; même, il fera des enfants; il sera cause que d'autres vivront. Sans doute, mais il y a deux sortes de morts : la mort du corps qui est la séparation du corps et de l'âme; la mort de l'âme qui résulte du bon accueil fait au vice.

Le second livre des *Allégories* commente *Genèse*, II, 18 — III, 1ª. Les bêtes des champs, les oiseaux des cieux sont venus vers Adam; Adam leur donne des noms, mais il lui manque encore une aide. Dieu fait alors tomber sur lui un profond sommeil; d'une côte prise à l'homme, il forme la femme, que le serpent va tenter.

La Femme, pour Philon, c'est le sens, ce sont les affections de l'âme, plus jeunes que l'âme. Dans un navire, c'est la carène qui est formée la première; dans le corps, c'est le cœur qui est formé le premier « et tout le reste du corps est bâti sur lui »; de même, l'entendement est antérieur au sens. Ce sens nous est nécessaire; sans l'ouïe, comment percevrions-nous que la voix de ce joueur de luth est douce? Seulement, Philon ne peut pas admettre que la femme ait été créée de la côte de l'homme. Pourquoi, en effet, la Cause première qui avait fait l'homme de la terre n'en aurait-elle pas fait aussi la femme? car la matière était « presque infinie ». Et puis, de quelle côte la femme aurait-elle été formée? de la gauche ou de la droite? L'Écriture, dit-il, entend par « côtes » les *facultés* et les *puissances*. Nous disons qu'un homme a les côtes fermes pour exprimer qu'il a de la force; ainsi, lorsque la *Genèse* nous donne à croire que Dieu a formé la femme d'une côte prise à Adam, nous devons en tirer cette interprétation que le sens a été formé d'une des puissances de l'entendement, la puissance sensitive.

Nous ne savons pas comment Philon avait commenté les conseils du serpent à la femme, la faute d'Adam et Ève, et ce texte qui avait dû provoquer de sa part de longs déve-

loppements, à cause de son caractère anthropomorphique : « Alors ils ouïrent, au vent du jour, la voix de l'Éternel-Dieu, qui se promenait par le jardin »[1]. Dans le troisième livre des *Allégories*, Philon cherche longuement à démontrer que si Adam et sa femme se cachèrent de devant la face de l'Éternel-Dieu, il faut prendre ce fait au sens allégorique. Dieu, en effet, a tout rempli; il va partout; ceux qui lui échappent sont ceux qui se livrent au sens et renoncent à suivre l'entendement. Lorsque l'Éternel-Dieu appelle Adam et lui dit : « Où es-tu? » ce n'est pas une formule pour s'enquérir, c'est une façon de dire : « O âme, qu'es-tu devenue? au lieu de quels biens, quels maux as-tu choisis? » Mais ce qui préoccupe surtout Philon, c'est de savoir pourquoi Dieu maudit le serpent sans le laisser défendre sa cause; la raison qu'il trouve est que la volupté, représentée par le serpent, est de tout point répréhensible; on ne la trouve que chez l'homme vicieux.

Le commentaire se poursuit ainsi, sans autre loi qu'une perpétuelle subordination au texte du livre saint. De loin en loin, une réflexion de l'auteur, un retour sur soi viennent interrompre le développement. Philon fait, en passant, un examen de conscience; il se réprimande ou s'avertit. « Qu'il ne t'advienne jamais, ô mon esprit, de te rappeler et d'évoquer à nouveau quelque apparition sensuelle, dont tu pourrais être surpris; crains de faiblir et de tomber en misère; fuis-t'en à la hâte, faisant plus d'état d'une liberté rude et âpre que d'une douce et alléchante servitude[2]. » Le quatrième livre des *Allégories* est presque entièrement perdu, mais nous avons quatre traités (*De cherubim*; *De sacrificiis Abelis et Caini*; *De eo quod deterius potiori insidiari soleat*; *De posteritate Caini*) où Philon interprète l'histoire de Caïn et d'Abel.

1. III, 8, trad. Ostervald.
2. *Allégor.*, liv. III.

L'Éternel-Dieu, ayant chassé l'homme, a logé des Chérubins vers l'orient du jardin d'Héden, avec l'épée de feu. D'autre part, Adam a eu deux fils : Abel, le berger, et Caïn, le laboureur. On sait comment Caïn, ayant vu l'Éternel refuser son hommage, se retourne contre son frère et le tue; il est maudit, condamné à la fuite éternelle; mais personne ne le tuera. Philon s'attache longuement au parallèle entre Abel et Caïn. Abel représente la sainte piété; bien qu'il ne soit pas l'aîné, il est introduit avant son frère (Abel fut berger et Caïn laboureur) parce que la vertu, moins ancienne que la malice, a plus d'autorité qu'elle; il est appelé pasteur à bon droit, car « paître est un grand et illustre office »; il est faible, n'ayant point appris les artifices du discours, ce qui aurait dû l'engager à ne pas s'acheminer en la campagne, à mépriser le défi de son frère malveillant; en revanche, après sa mort, il vit d'une vie bienheureuse au sein de Dieu. Caïn est l'homme qui rapporte tout à soi-même. Il y a des gens qui ont sans cesse soin d'eux-mêmes, qui sont riches, honorés, loués, glorifiés, sains, gras, robustes; amis de la bonne chère, ils ne savent ce que c'est que travailler; ils vivent avec les voluptés qui apportent à leurs âmes des plaisirs par tous les sens. Caïn représente ces égoïstes.

Nous venons de résumer la première partie de ce commentaire allégorique de la *Genèse* dont nous avons parlé. La partie suivante comprend les six traités : *De gigantibus*; *Quod Deus sit immutabilis*; *De agricultura*; *De plantatione Noe*; *De ebrietate*; *De sobrietate*. Tous ces traités sont étroitement liés; il suffit, pour s'en assurer, de lire la phrase qui les commence et la phrase qui les termine. Le traité *De l'agriculture* s'achève ainsi : « Il nous reste à parler de ce que l'Écriture a dit touchant l'art de planter » ; le traité de l'*Art de planter* débute par le texte suivant : « Nous venons de déclarer, dans un premier livre, tout ce

qui appartient à l'agriculture ; maintenant, nous traiterons spécialement de l'art du vigneron ; car Moïse représente Noé non seulement comme un laboureur, mais aussi comme un vigneron. » Ici, du moins, la suite est manifeste et le doute n'est pas permis.

Nous ne savons pas si Philon avait commenté le chapitre V de la *Genèse*, qui renferme le dénombrement de la postérité d'Adam. Cette généalogie offrait peu de ressources au philosophe : il venait d'exposer déjà la généalogie des fils de Caïn. Le traité *Des géants*, que nous n'avons probablement pas complet, reprend la *Genèse* au chapitre VI. Les hommes se sont multipliés sur la terre et ont engendré des filles; les fils de Dieu, voyant que les filles des hommes étaient belles, les ont prises pour leurs femmes. « En ce temps-là, il y avait des géants sur la terre, et cela après que les fils de Dieu se furent joints avec les filles des hommes, et qu'elles leur eurent donné des enfants[1]. » Philon ne veut pas admettre que le Législateur ait introduit ici un de ces contes fabuleux comme il y en a dans les poètes ; Moïse a toujours marché sur les traces de la vérité ; il a même repoussé les beaux-arts, la peinture comme la sculpture, qui créent des contrefaçons de cette vérité. L'histoire des géants n'est pas une fable ; Moïse veut représenter que les hommes sont nés les uns de la terre, les autres du ciel, les autres de Dieu. Ceux de la terre sont les hommes qui poursuivent les voluptés corporelles ; les hommes du ciel sont les artisans et les amateurs de science ; enfin, les hommes de Dieu sont les prêtres et les prophètes qui, dédaignant le gouvernement et les affaires du monde, regardant par-dessus tout ce qui est sensible, se transportent dans le monde intelligible et se dévouent aux Idées immortelles. Les Géants représentent les enfants de la terre.

1. VI, 4, trad. Ostervald.

Le *Quod Deus sit immutabilis* commente le repentir de Dieu et sa promesse d'exterminer les hommes, sauf Noé. Une lacune comprend tout le récit du déluge[1]; c'est là que Massebieau intercale, avec raison, les deux traités perdus *Sur les alliances*. En revanche, nous avons trois traités : le *De agricultura*, le *De plantatione Noe*, le *De ebrietate*, qui développent les deux versets 20 et 21 du chapitre IX. « Et Noé, qui était laboureur, commença de planter la vigne. Et il but du vin, et il fut enivré et se découvrit au milieu de sa tente. » Le *De sobrietate*, qui termine ce groupe, interprète le réveil de Noé et sa malédiction sur Canaan.

Une nouvelle lacune laisse de côté le chapitre X. Nous ne devons pas nous en étonner; les générations des enfants de Noé, Sem, Cham et Japhet, étaient un sujet ingrat pour notre philosophe; l'histoire de la tour de Babel, au contraire, était féconde en enseignements. Le départ des enfants de Noé, leur installation dans le pays de Scinhar, leur projet de bâtir une ville et une tour élevée jusqu'aux cieux, la descente de l'Éternel qui confond les langages et disperse les nations, tous ces épisodes sont repris et interprétés dans le *De confusione linguarum*. Ce traité est un des plus importants à étudier pour la connaissance de la méthode et des idées de Philon. « Confondons leur langage, afin qu'ils ne s'entendent point les uns les autres. » Cette parole de Dieu signifie : « Assourdissons chaque partie du vice, afin qu'elle n'ait point de voix propre, et que le vice, étant divisé, soit anéanti ». Ceux qui s'arrêtent au pied de la lettre pensent qu'il s'agit ici de l'origine des langues et peut-être eux aussi disent-ils vrai; mais il faut n'en pas demeurer là; il faut passer au sens allégorique, puisque « les textes de la Bible sont comme les

1. *Genèse*, VI, 13, IX, 19.

ombres des corps ». Dieu a voulu mettre en déroute la coalition formée par le vice et diviser ses puissances. Remarquons, ajoute notre auteur, que l'Écriture dit *confondons* et non *mélangeons*. Le mélange, en effet, n'est qu'un tempérament entre des éléments dissemblables que l'on peut encore discerner; si vous mélangez du vin et de l'eau, vous pourrez les isoler en couvrant d'huile une éponge que vous tremperez dans le breuvage; cette éponge laissera le vin et attirera l'eau, « dans laquelle elle a été formée ». La confusion, en revanche, est une combinaison où chaque élément perd ses qualités propres; de cette façon est composé en médecine le tétrapharmaque, avec quatre ingrédients, cire, graisse, poix et résine, qu'il devient impossible de distinguer. On voit déjà combien la critique de Philon est parfois puérile; c'est une constatation qu'il faut faire souvent, si l'on veut arriver plus tard à porter sur lui un jugement exact et moins simple que le désireraient ceux qui l'admirent sans réserve.

Le *De migratione* commente [1] les paroles de l'Éternel à Abram et la sortie d'Abram pour venir au pays de Canaan. Abram, c'est l'homme qui laisse les sens pour habiter avec les vertus de Dieu; aussi est-il appelé « vieillard » bien que son existence ait été relativement courte. Ses voyages représentent les démarches d'une âme honnête qui désire Dieu; nous le retrouverons d'ailleurs dans l'œuvre de Philon. Notre auteur avait sans doute « allégorisé » le séjour d'Abram en Égypte; sa séparation d'avec Lot et ses luttes contre les rois; ces faits étaient l'objet d'un traité Περὶ μισθῶν [2].

Le *Quis rerum divinarum haeres sit* développe les nouvelles promesses de l'Éternel à Abram [3]. Le *De con-*

1. *Gen.*, XII, 1-6. Philon n'a pas commenté *Gen.*, XI, 10-32.
2. Voir *Quis rerum div.* au début.
3. *Gen.*, XI, 2-18.

gressu eruditionis gratia, le *De profugis*, le *De mutatione nominum*, qui se suivent sans interruption, expliquent l'histoire d'Agar, la naissance d'Ismaël, le changement du nom d'Abram en Abraham, du nom de Saraï en Sara, l'annonce de la naissance d'Isaac[1].

Suivant Massebieau, le petit traité *De Deo*, dont nous n'avons qu'une traduction arménienne, vient se placer ici, dans une dernière partie du commentaire. D'autre part, — et ceci est plus important, — c'est dans ce groupe que Massebieau insère le *De somniis*. Cet ouvrage, d'après Eusèbe, comprenait cinq livres; nous en avons conservé deux qui sont, suivant toute vraisemblance, le quatrième et le cinquième. Le traité considérable *De somniis* se rattacherait au songe d'Abimélec, ce roi de Guérar qui envoya des gens pour enlever Sara et à qui Dieu apparut pendant la nuit[2]. L'hypothèse est ingénieuse; rien ne la rend impossible; on ne peut la combattre par des arguments tirés de l'étendue de ce traité où est exposée la théorie de l'extase. Nous l'avons déjà vu et nous le verrons encore, Philon, qu'entraîne son imagination souvent trop féconde, n'a aucun souci des proportions.

Nous en avons fini avec le *Commentaire allégorique de la Genèse*. En somme, nous avons admis la succession que détermine Massebieau; il n'est pas possible, en effet, d'en imaginer une autre. Il faut cependant faire des réserves sur les lacunes que ce critique a comblées avec des ouvrages perdus. Si l'on joignait aux cinquante-deux traités, de longueur différente, que nous donne l'édition complète, tous les traités ou tous les fragments perdus que Massebieau prête à Philon, on imaginerait difficilement qu'un homme, si prolixe qu'il fût, eût pu rédiger une pareille œuvre. Philon n'a pas eu le besoin de logique que

1. Jusqu'à *Gen.*, XVII, 22.
2. *Gen.*, XX, 3-7.



lui suppose, avec charité, son interprète. Il a commenté, en partie, la *Genèse*, sans intervertir l'ordre des versets; pour lui, c'était déjà beaucoup. Il a pu, il a dû même laisser de côté certains passages qu'il ne lui plaisait pas de commenter. Tel que nous le possédons, le groupe d'œuvres que nous venons de présenter constitue le μέρος ἱστορικόν dont Philon nous parlait dans son *De praemiis* et dans sa *Vie de Moïse*.

Un autre groupe d'œuvres comprend ce que Massebieau appelle justement l'Exposition de la Loi; pour le classement des traités de ce groupe, nous nous écarterons beaucoup plus de sa théorie.

Le premier traité de cette nouvelle série est, sans nul doute, le *De opificio mundi*[1]. Il en forme l'introduction, parce que, nous dit Philon, « le monde et la Loi se correspondent et que l'homme fidèle à la Loi devient aussitôt citoyen du monde[2] ». Il est de plus l'ouvrage capital de Philon; nous n'y insistons pas, car c'est en l'étudiant, plus tard, que nous nous renseignerons le plus exactement sur les théories de notre auteur.

Dans le traité *De la création du monde*[3], Philon annonce qu'il parlera longuement des vertus du nombre 4 : il en fera l'objet d'un traité spécial. Il fait allusion à ce traité dans la *Vie d'Abraham*[4], dans la *Vie de Moïse*[5], dans le *De septenario*[6]. On peut donc, avec quelque vraisemblance, placer ici un traité perdu *Sur les nombres*.

De toute façon, pour la répartition générale des traités

1. Cf. *De Abrahamo*, 1.
2. *De opif. mundi*, 1.
3. Chap. XVI, ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ.
4. Chap. II.
5. III, 11 : ἡ τετρὰς ἔχει ἀρέτας, ὧν τὰς πλείστας ἠκριβώσαμεν ἐν τῇ περὶ ἀριθμῶν πραγματείᾳ.
6. Chap. I, Τὰ μὲν περὶ τῆς ἐν ἀριθμοῖς ἑβδόμης εἴρηται διὰ μακροτέρων πρότερον.

qui suivent le *De mundi opificio*, il ne saurait y avoir aucun doute. Philon nous déclare[1] qu'il étudie :

1° Dans un certain nombre de traités (συντάξεσι), la vie des hommes « sages d'après Moïse », qui représentent les lois non écrites (νόμους ἀγράφους) ;

2° Dans des traités qui suivent, les différentes classes de lois écrites (τὰς ἰδέας τῶν ἀναγραφέντων νόμων).

La *Vie d'Abraham* forme la première des biographies. Elle devait être suivie, au moins dans l'intention primitive de l'auteur, d'une *Vie d'Isaac* et d'une *Vie de Jacob*. Nous avons perdu ces deux ouvrages, s'ils ont été écrits, mais nous avons encore le *De Josepho* qui complète cette sorte de tétralogie[2]. Ces biographies sont composées de la même façon que les traités dogmatiques; elles les complètent; elles sont même plus intéressantes parce que l'auteur, asservi moins directement à l'ordre des versets de la *Genèse*, peut composer avec plus d'art et donner à son ouvrage quelque unité. Philon cherche dans la vie des hommes sages les épisodes les plus édifiants. Quelquefois il se borne à amplifier le texte de la Bible. Voici, par exemple, le discours qu'il met dans la bouche de Saraï, au sujet d'Agar; nous le citerons dans le texte de la vieille traduction[3] pour lui conserver son caractère pittoresque :

« Craignant qu'une famille chérie de Dieu ne vînt à manquer, Saraï adressa à son époux telles paroles : « Il y a « jà long temps que nous vivons ensemble en bon mesnage « mais nous n'avons point encore d'enfans, subject pour « lequel nous avons contracté mariage, et pour lequel la « nature a conjoint l'homme et la femme : qui plus est, on « n'espère plus d'engence de moy, qui en ay passé la saison « et qui ay grand aage : parquoy, puisque tu peux estre

1. *De decem oraculis*, 1.
2. Cf. ch. I.
3. P. 701, 702, 703.

« père, ne t'en empesche point, en quelque affection que tu « m'ayes. Non non, je n'en porteray point jalousie à une « autre, laquelle tu auras espousée non par sensualité, mais « pour accomplir la loy nécessaire de la nature. A ceste « occasion, je suis preste d'en habiller en espousée une qui « reparera mon deffaut.... Et afin que tu ne me soupçonnes « point de jalousie, espouse si bon te semble ma fille de « chambre, qui est bien de servile condition, mais qui a « pourtant l'âme franche et noble. »

En général, Philon ne se contente pas de raconter; après avoir donné le sens littéral du récit, il lui cherche un sens allégorique. Il suffira, pour le démontrer, de deux exemples empruntés à la *Vie d'Abraham*. Abraham, ayant ouï les nouvelles de la fertilité qui régnait en Égypte, y a emmené sa famille; il avait une femme très bonne et très belle; les grands de la cour la dévisagèrent (car rien n'est caché aux hommes d'état); ils en parlèrent au roi, qui, l'ayant mandée, résolut de lui ravir son honneur, sous prétexte de mariage. La malheureuse femme et son mari se confièrent à Dieu, qui eut pitié de ces étrangers : il envoya au roi des douleurs poignantes qui émoussèrent sa sensualité et ne lui laissèrent que le souci d'être délivré de ses tourments. La pudeur de Saraï fut conservée. — *Sens allégorique* : Abram figure l'*esprit vertueux*; sa femme figure la *vertu*. Leur mariage est un mariage d'âmes. Le roi d'Égypte représente l'*esprit ami du corps*; il veut avoir alliance, dissolu qu'il est avec la continence, intempérant qu'il est avec la tempérance; il invite la vertu chez lui pour la bonne renommée qu'il en désire acquérir. Mais le Grand Surintendant, qui est Dieu, apercevant cette intention criminelle, questionne l'esprit dissimulé, le torture et fait respecter la vertu.

Autre exemple : Abraham, assis à la porte de sa tente, pendant la chaleur du jour, voit, en levant les yeux, trois

hommes. C'étaient des esprits divins sous forme humaine; il accourt au-devant d'eux, les supplie à mains jointes d'entrer en son logis, et les reçoit avec la courtoisie la plus généreuse. — *Sens allégorique.* Lorsque l'âme est éclairée par Dieu, comme en plein midi, lorsqu'elle est environnée de la clarté spirituelle, il lui vient une vision de trois Êtres confondus en un seul. Cet Être unique est Dieu, les deux autres n'étant, pour ainsi dire, que des ombres. C'est le Père de l'univers, assisté par deux Puissances très anciennes : la Puissance Créatrice et la Puissance Royale.

A la suite de la *Vie d'Abraham*, faut-il placer la *Vie de Moïse* en trois livres? Massebieau en fait un ouvrage tout à fait à part. Il la place dans une série qui aurait compris, en outre, un traité perdu *Sur la piété*, le traité *Sur l'humanité*, suivi du petit traité *Sur le repentir*, et peut-être le traité *Sur la noblesse.* Dans le *Moïse*, l'auteur s'adresserait à des païens sans mauvaise volonté, mais ignorants de l'histoire et du caractère des Juifs. Il semble très difficile d'admettre cette théorie et la reconstitution très hasardeuse de ce groupe particulier. N'est-il pas plus simple de penser qu'au milieu de cette grande *Exposition de la loi* qui devait être son œuvre la plus considérable, après avoir fait la biographie des hommes « sages selon Moïse », avant de commenter les préceptes du Décalogue, Philon ait cédé au désir bien naturel d'élever un monument à la gloire du Législateur?

On peut citer, à l'appui de cette idée, deux arguments qui contredisent ceux de Massebieau :

1° Philon déclare qu'il écrit la *Vie de Moïse* à l'intention des initiés, ou, tout au moins, de ceux qui sont dignes de la connaître (τοῖς ἀξιοῦσι μὴ ἀγνοεῖν[1]).

2° Le traité *De la monarchie*, dont la place n'est pas dou-

1. I, 1.

teuse, semble bien postérieur à la *Vie de Moïse*. Plusieurs épisodes, longuement développés dans cette biographie (histoire de Phinees, description du vêtement du sacrificateur) sont présentés dans le *De monarchia* sous une forme résumée qui suppose un récit antérieur plus complet.

Cette *Vie de Moïse* mériterait une étude particulière puisqu'au point de vue philosophique elle a moins d'importance que les autres traités de Philon. Moïse est, pour notre auteur, l'homme parfait. La renommée des lois qu'il a laissées s'est étendue à toute la terre habitable et, si quelques gens seulement ont connu sa vie, c'est que les ordonnances des autres législateurs sur la police des villes étaient contraires à celles de Moïse. De là vient que les Grecs éloquents n'ont pas daigné honorer sa mémoire et faire mention de lui; ils ont préféré à ce sujet des fables « sybaritiques » pleines d'une grande vilenie. Philon entreprendra de déclarer ses hauts faits, qu'il a appris en partie des Saints Livres laissés par Moïse comme un mémorial admirable de sa sagesse et en partie des anciens de la nation. Il entremêle toujours ce qu'il a lu et ce qu'il a entendu; de la sorte, il prétend avoir composé une biographie plus exacte que toutes les autres déjà publiées.

Le premier livre de la *Vie de Moïse* traite de sa naissance, de son éducation, de son instruction et de la façon digne de toute louange dont il a gouverné son royaume. On pourrait en détacher plusieurs récits composés avec art, comme le récit suivant :

Le roi d'Égypte avait commandé que les enfants mâles qui naîtraient aux Hébreux fussent mis à mort. Dès que Moïse fut né, il montra des qualités supérieures à celles d'un enfant ordinaire, de sorte que le père et la mère négligèrent, tant qu'il leur fut possible, l'édit du roi. Pendant trois mois, Moïse fut allaité dans la maison maternelle, sans être aperçu; mais, comme il y a toujours des

espions qui cherchent les nouvelles pour en faire part au roi, les parents, un jour, pris de crainte, abandonnèrent l'enfant sur le Nil. « Après l'avoir assez plaint[1], ils le mirent au rivage du fleuve, et, tout tristes et esplourez, s'en retournèrent, se faschans fort tant de ce qu'il falloit qu'ils exécutassent de leur propre main ce meschant acte et fussent appelés meurtriers de leurs enfants, qu'aussi pour l'étrange et piteuse façon de la mort dont il devoit mourir.... Ainsi se départirent, ne sçachans ce qu'il pouvoit advenir, étant espris d'un pitoyable ennuy. Or la sœur de l'enfant, qui avoit été abandonné du père et de la mère, estant encore jeune fille, menée d'une bonne affection, qu'elle portoit à son sang, attendoit un peu loin ce qui en adviendroit.... Le Roy du pays avoit une fille unique, laquelle il aymoit fort, et, dit-on, qu'il y avoit long temps qu'elle avoit esté mariée sans avoir eu enfans.... Estant donc toujours faschée, et encores plus ennuyée ce jour là que les autres, de telle sorte que, pour la pesanteur des fascheries, elle fut presque en désespoir, elle, qui avoit accoutumé de demeurer dans sa maison, et de ne passer le seuil de l'huis, saillit avec ses servantes sur le rivage, là où estoit gisant l'enfant. Comme doncques elle s'en alloit laver en un verger espais et ombrageux, lequel estoit sur le rivage du fleuve, l'aperçut et commanda qu'on luy apportast : après l'avoir bien contemplé depuis la teste jusques aux pieds, et qu'elle eut esté fort aise de la beauté et taille du corps, le voyant pleurer, en eut pitié, estant jà son courage fléchi à l'affection maternelle et comme s'il eust esté son propre enfant. Or, sçachant bien que c'estoit l'enfant d'un des Hébreux, qui craignoient l'édict du Roy, ainsi qu'elle délibéroit comment elle le feroit nourrir, la sœur de l'enfant, qui faisoit le guet,

1. Trad. F. Morel, 1619, p. 233.

apperceut fort bien le doubte et difficulté, que faisoit la Princesse, et lors luy demanda si elle le vouloit faire mettre en nourrice et le faire allaiter chez quelque femme Juifve, laquelle estoit accouchée, n'y avoit pas long temps : la Princesse luy respondit qu'elle en estoit contente : incontinent la jeune fille lui amena sa mère, laquelle estoit aussi la propre mère de l'enfant. »

Le deuxième livre nous montre Moïse comme législateur; le troisième nous le représente en l'état de Prince des Sacrificateurs. Philon loue son courage, sa charité, sa curiosité pour la vérité pure et son horreur des disputes, sa prudence dans ses avertissements à son peuple, son dédain pour les biens de la terre; son amour de la justice, son habileté de théologien et ses dons prophétiques. « Alors qu'il voulut partir de ce monde et qu'il était à la barrière tout prêt à voler au ciel, étant encore plein de vie, il fut inspiré de l'esprit divin; il prophétisa comme s'il avait été déjà mort. Il déclara qu'il était allé de vie à trépas; qu'il avait été enseveli sans que personne fût présent, enseveli non par les mains des hommes mortels, mais par les Puissances immortelles. Aussi ne fut-il point enterré au sépulcre de ses ancêtres; mais il fut honoré d'un monument magnifique, lequel d'ailleurs personne n'a jamais vu [1]. »

Après les Vies des hommes vertueux qui représentent les lois non écrites, commence l'Exposition proprement dite de la Loi écrite et conservée. C'est la partie νομοθετική que nous annonçait le début du *De praemiis*; nous y retrouverons l'exposition générale et la série des instructions particulières que ce texte nous promettait.

L'Exposition générale est contenue dans le *De decem oraculis* [2]. « J'ai, déclare Philon en commençant, donné à

1. Fin de la *Vie de Moïse*.
2. *De decem orac.*, 20, prouve que ce traité est postérieur au *De mund opificio*.



connaître dans les livres précédents les vies des sages hommes, selon Moïse. Ces sages non seulement ont été déclarés par le témoignage de la Sainte Écriture auteurs de notre nation; mais aussi ils ont été réputés pour lois écrites. Maintenant, selon la suite et suivant l'ordre, j'examinerai fort diligemment les formes générales des lois écrites, sans laisser de côté l'allégorie, s'il s'en trouve aucune. Je veux contenter les savants qui, de leur naturel, sont curieux d'apprendre et qui ont coutume de rechercher plutôt les sens cachés que les apparences. »

Philon répond d'abord à ceux qui demandent pourquoi Moïse a fait ses lois dans de vastes déserts et non pas dans les villes. Il y a à cela quatre raisons :

1° La plupart des villes sont pleines de maux innombrables, d'impiétés contre Dieu, de péchés; en elles, tout est falsifié, corrompu. C'est là que prend naissance le déloyal orgueil, qui se fait adorer par des gens grossiers; on y estime la vaine gloire qui procède des couronnes d'or, des robes de pourpre, de la multitude des serviteurs. Des hommes qui prétendent être des demi-dieux se font traîner par des chevaux et des mulets ou se font porter en des litières sur les épaules de pauvres gens dont le cœur est plus blessé que le corps.

2° Moïse a pensé aussi que les esprits des citoyens destinés à recevoir les Saintes Lois devaient être d'abord purifiés des souillures que leur avait données le séjour des villes. Pour cela, il fallait les tenir au désert, loin des mauvaises compagnies.

3° Ceux qui entreprennent un long voyage par mer ne commencent point à préparer les voiles et le gouvernail après qu'ils se sont embarqués et éloignés du port. Lorsqu'ils sont encore à terre, ils apprêtent tout ce qu'il leur faut pour la navigation. Ainsi Moïse a voulu que ses

citoyens fussent instruits des règles et exercés aux bonnes ordonnances avant d'entrer dans les villes.

4° Il fallait que les hommes fussent assurés de l'origine divine des lois qu'on leur donnait. Il était donc besoin de les détourner loin des villes et de les mener en des déserts où il n'y aurait ni fruit à manger ni eau à boire; manquant pendant longtemps des aliments nécessaires, les recevant soudain en abondance, ils auraient ainsi une preuve très évidente de la Providence de Dieu.

Philon distingue les lois que Dieu a lui-même ordonnées, de sa bouche, et celles qu'il a fait annoncer par le prophète Moïse, choisi de toutes les lignées comme le plus parfait. Les lois qui ont été prononcées par la bouche de Dieu sont les lois capitales; celles qui ont été données par le Prophète dépendent complètement des premières. Il faut noter, d'ailleurs, un fait admirable, c'est que toutes ces lois sont comprises dans le nombre parfait de dix.

Le Père de l'univers a prononcé ses oracles dans une assemblée composée d'hommes et de femmes. Était-ce qu'il se servit de la voix? demandera quelqu'un. Non pas. Il faut soigneusement écarter cette pensée de notre esprit. Dieu n'a que faire d'une bouche, d'une langue ou d'artères. Il se fit, au moment où il parla, un divin miracle. Une voix invisible s'éleva dans l'air, plus merveilleuse et plus sonore que l'instrument le mieux accordé.

Une autre question se pose. Pourquoi, tant de personnes étant assemblées en un lieu, Dieu a-t-il donné ses commandements au singulier, comme s'il ne se fût adressé qu'à un seul? C'est, répond Philon, qu'il est convenable, lorsque l'on prêche en public, de s'adresser à chacun; ainsi chacun est averti de ce qu'il doit faire et prend pour soi l'enseignement. Si l'on s'adresse à la compagnie en général, les auditeurs sont des sourds qui ne prennent pour eux rien de ce qui leur est adressé.

Philon voit un dernier symbole dans ce fait que la voix de Dieu sortait de la flamme. Le feu a deux vertus : il éclaire et il brûle. Ceux qui obéissent aux commandements de Dieu vivront tout le temps de leur vie en une claire lumière; ceux qui ne voudront les entendre seront brûlés et consumés par leurs convoitises.

Au traité *De decem oraculis* se rattache l'opuscule *De circumcisione* [1].

Les instructions particulières commencent avec le *De monarchia*. Mais, tout d'abord, il nous faut citer un texte qui nous permettra de classer plus sûrement les traités qui vont suivre. C'est un passage [2] où Philon nous indique de quelle façon se répartissent les prescriptions de la Loi. Voici ce texte disposé d'une façon qui sera peut-être utile.

Première table ἡ προτέρα πεντάς	1° sur la monarchie qui gouverne le monde; 2° sur les statues de bois et de pierre et, en général, sur les images faites de main d'homme; 3° qu'il ne faut pas attester en vain le nom de Dieu; 4° qu'il faut passer saintement le septième jour, jour consacré; 5° sur le respect dû aux parents.
Deuxième table ἡ ἑτέρα πεντάς	1° sur l'adultère; 2° sur le meurtre; 3° sur le vol; 4° sur le faux témoignage; 5° sur la concupiscence.

N'oublions pas, d'ailleurs, que, dans le texte du *De praemiis* déjà cité, Philon rattache à l'étude des « instructions particulières » l'étude des vertus « qui conviennent à la paix et à la guerre » et aussi l'étude « des récompenses et des peines ».

A chacun de ces titres se rapporte un traité ou une série de traités. Ces traités ne sont pas d'ailleurs exactement séparés dans les éditions actuelles.

1. *De circumcis.*, 1.
2. *De decem oraculis*, 12.

Première table; 1 et 2. — Deux livres *De monarchia*. La liaison de ce traité au *De circumcisione* est marquée par la dernière phrase du second de ces ouvrages. Le titre est expliqué *De decem oraculis* [1]; Philon entend par là qu'il n'y a qu'un Dieu, cause du monde, chef et roi de ce monde, Dieu dont la Providence gouverne tout. La défense de construire avec des objets matériels des images de Dieu est développée au chapitre II.

Le *De monarchia II* s'occupe de la construction du temple, de l'état des prêtres, de leur vêtement, de leur mariage, de leurs obligations rituelles; on peut donc y rattacher tout naturellement le *De sacerdotum praemiis*, le *De animalibus sacrificio idoneis*, le *De sacrificantibus*, le *De mercede meretricis* (pour la liaison entre ces ouvrages particuliers, voir la dernière phrase du *De praemiis*, les deux dernières phrases du *De animalibus s. i.*).

3, 4, 5. — *De specialibus legibus lib. II*. — *De septenario* avec le *De festo Cophini* qui en est la fin. — *De parentibus colendis*.

Deuxième table; 1, 2. — *De specialibus legibus lib. III* (voir la dernière phrase du *De parentibus colendis*).

3, 4, 5. — *De specialibus legibus lib. IV*. — *De judice*. — *De concupiscentia* (voir la dernière phrase du *De judice*).

La fin du *De concupiscentia* est très significative : « J'ai achevé, dit Philon, de parler des dix commandements et de ce qui s'y ramène. Il ne faut pas méconnaître que, comme certains actes particuliers se rapportent en propre à l'un des dix commandements, sans avoir rien de commun avec les autres, il y en a quelques-uns qui se rapportent non pas à un ou deux, mais à tous les commandements du décalogue. Ce sont les vertus qui sont utiles à tous. Car

1. Chap. xxix.

chacun en particulier des dix commandements et tous ensemble excitent et poussent à la prudence, à la justice, à la piété et à toutes les autres vertus. Il a été parlé ailleurs de la vertu principale, la piété, et aussi de la prudence, de la sagesse. Je parlerai maintenant de la justice. »

Ce passage annonce les deux groupes de traités que le texte du *De praemiis* nous faisait encore attendre :

1° Étude des vertus qui conviennent à la paix et à la guerre : *De justitia. De tribus virtutibus*, *de humanitate*, *de poenitentia*, *de nobilitate*.

2° Étude des récompenses et des peines : *De praemiis et poenis*, *de exsecrationibus*, étroitement liés.

Le *De vita contemplativa*, dont nous admettons l'authencité comme démontrée par les travaux récents de la critique, garde une place à part. — Nous ne savons où placer le *De Sampsone* et le *De Jona*. — On le voit, nous supprimons complètement la théorie de Massebieau sur le *Moïse* et ses dépendances.

Nous ne pouvons donner une place certaine au traité qui portait le nom bizarre de Ὑποθετικά et qui a été perdu, ni à l'*Apologie des Juifs* que nous fait connaître Eusèbe [1].

L'œuvre de Philon se termine par deux traités, écrits dans des occasions particulières et sur des sujets historiques, le *Flaccus* et l'*Ambassade à Caius*. L *Ambassade* devait être suivie d'une *Palinodie* qui en formait la contrepartie et contenait, probablement, après le récit des dernières violences de Caius contre les ambassadeurs, son châtiment, la défaite des Alexandrins et la victoire finale des Juifs.

Telles sont les conclusions que nous suggère l'étude minutieuse des textes sur le classement des œuvres de Philon. En résumé, Philon a eu d'abord une manière

1. *Præp. ev.*, VIII, chap. XI.

grecque, représentée par des traités moins religieux que philosophiques et tout pleins encore de l'inspiration païenne. Il commença la grande œuvre de commentaire à laquelle il devait attacher son nom par une œuvre de transition, les *Questions et Solutions sur le Pentateuque*. C'est ensuite seulement qu'il composa ces deux grands ouvrages qui ne nous sont pas parvenus en entier, mais dont nous conservons des ruines très imposantes : le *Commentaire allégorique et historique de la Genèse*; l'*Exposition théorique de la Loi*.

LIVRE III

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE PHILON [1]

« La philosophie, c'est le ciel qui l'a fait pleuvoir sur la terre (ὤμβρησε μὲν οὐρανός), c'est l'entendement humain qui l'a reçue (ἐχώρησε), c'est la vue qui la fit entrer dans l'esprit (ἐξενάγησε).... La philosophie, c'est la source de tous les biens qui sont vraiment des biens. Celui qui vient y puiser pour acquérir la vertu et en jouir, celui-là est louable; mais il est digne de blâme, celui qui s'en sert par fourberie [2]. Le premier ressemble à un convive qui cherche à faire partager son plaisir à ses compagnons; le second à un homme qui se gorge de vin pur, cherchant à s'enivrer et à enivrer son voisin. » Mais comment l'homme a-t-il eu l'idée de la philosophie? « Ses yeux, s'étant élevés vers l'éther, ont vu le soleil et la lune et les planètes et les astres fixes [3], l'armée très sacrée du ciel, monde au milieu

1. Cf., outre les ouvrages cités dans la Préface : J. Sarrazin, *De philosophica Philonis Judaei doctrina*, thèse latine de 30 pages, Argentorati, 1835.

2. Dans ce livre comme dans les autres, le signe * indique que le texte traduit est particulier à l'édition stéréotype; le signe [...] indique une conjecture de cette édition; les deux croix (+...+) marquent un passage suspect.

3. C'est-à-dire sur les étoiles. On reconnait l'opposition fréquente chez Platon (par ex., *Tim.*, 40b) et Aristote (par ex., *Mund.*, 2, 6; 2, 7) entre ἀπλανεῖς ἀστέρες, ἀπλανῆ ἄστρα, τὰ ἀπλανῆ et οἱ πλάνητες ἀστέρες, τὰ πλανητὰ ἄστρα, τὰ πλανώμενα.

d'un monde : ces astres se levaient et se couchaient; ils avaient des mouvements harmonieux et des périodes régulières, des conjonctions, des éclipses; par moments, ils jetaient une lumière éclatante[1]. » L'homme vit aussi le cours de la lune, les mouvements du soleil à travers son zodiaque.

Sa vue ne s'arrêta pas là. Tout curieux d'apprendre, pris d'amour pour les nobles recherches, plein de la joie que lui donnait cette étude, il passa plus avant; il se dit que cet univers n'était pas livré à des mouvements irraisonnables, mais qu'il était conduit par un Dieu, Créateur et Père; il en vint à considérer quelle était l'essence des choses visibles, si elle était une ou diverse; de quelle matière ces choses étaient faites, par quelles puissances elles étaient conservées; si elles étaient corporelles ou incorporelles. Or « la recherche de ces problèmes et des problèmes semblables, qu'est-ce, sinon la Philosophie, et, à celui qui les étudie, quel nom donner qui lui convienne mieux que le nom de Philosophe? » « Étudier Dieu, le monde, tous les animaux, toutes les plantes qu'il renferme, les modèles intelligibles et, inversement, les effets sensibles; puis, dans chaque créature, la vertu et le vice, c'est l'état d'un homme ami de la science, ami des beaux spectacles et vraiment philosophe[2]. » On voit quelle sublime origine Philon attribue à la philosophie et quelle haute idée il s'en fait. C'est bien pour lui la science universelle, supérieure aux autres sciences, la science du comment et du pourquoi. Mais on peut s'en servir pour le bien de la vertu ou dans l'intérêt d'un vice. Il y a une fausse et une vraie philosophie, qu'il importe de nettement distinguer.

La fausse philosophie, c'est celle à laquelle Philon attache

1. Nous traduisons ainsi le mot ἐπίλαμψις qui semble propre à Philon (M. I, 24, 26, 158; 2, 230, etc.).
2. *De specialibus legibus*, lib. III, 34. Cf. *De mundi opificio*, 17.

sans cesse le nom des Sophistes; c'est la philosophie que représente, dans l'Ecriture, Balaam. « Ces Sophistes nous écorchent les oreilles à nous dire que la justice est le fondement des sociétés; que la modération est une aimable qualité; que la piété est très utile; que toute autre vertu est saine et salutaire. Inversement, ils vont exposant que l'injustice est l'origine des guerres; que l'intempérance est malsaine; que l'impiété met l'homme hors la loi (τὴν ἀσέβειαν ἔκθεσμον); que tout autre vice est très nuisible. Pourtant, ils ne cessent de penser le contraire de ce qu'ils disent. Lorsqu'ils chantent la prudence, la sagesse, la justice, la piété, c'est alors précisément qu'on les trouve insensés, intempérants, injustes, impies, confondant, pour ainsi dire, et renversant tout droit divin et humain. On pourrait alors à bon droit leur dire ce que l'oracle dit à Caïn. Qu'avez-vous fait? Quel progrès avez-vous réalisé vous-mêmes? Tous ces discours sur la vertu, en quoi ont-ils profité à votre âme? Votre vie, l'avez-vous redressée, peu ou beaucoup? Mais quoi? N'avez-vous pas au contraire amassé de véritables accusations contre vous, puisque, ayant rapproché ce qu'il y a de beau, ayant été, dans vos discours, d'excellents interprètes de la philosophie, on a trouvé que vous aviez des pensées et des pratiques très laides. Le beau est mort dans vos âmes, où s'est allumé le mal. Vous n'êtes plus vivants [1]. »

Dans un passage d'un autre traité, cette haine de Philon contre les Sophistes trouve une expression encore plus pittoresque. Pour qu'une bête ne soit pas immonde, il faut, dit-il d'après l'Ecriture, qu'elle ait le pied fourchu et qu'elle rumine. Le chameau est immonde, car il rumine mais n'a pas le pied fourchu (Lév., 11, 4). Le porc est immonde parce qu'il a le pied fourchu mais ne rumine pas (Lév., 11, 7).

1. *Quod det. pot. insid.*, 21. — Cf. *De agricultura*, 38. — *De posteritate Caini*, 24.

De même, pour être un bon philosophe, il faut savoir diviser les questions dont on s'occupe, mais, ces questions une fois posées, il faut les reprendre souvent et longuement y réfléchir. Il ne suffit pas d'avoir établi que, parmi les êtres, les uns sont corporels, les autres incorporels; les uns animés, les autres inanimés; les uns raisonnables, les autres irraisonnables; les uns mortels, les autres divins, et, parmi les êtres mortels, les uns mâles, les autres femelles. Il ne suffit pas de savoir que, dans la dialectique, il y a des axiomes simples et d'autres composés. Or, ce sont là précisément les seules connaissances des Sophistes et c'est pourquoi Philon les compare aux pourceaux déclarés immondes par l'Écriture. Les Sophistes ont bien le « pied fourchu », mais ils ne « ruminent pas [1] ». Philon paraît avoir méprisé surtout parmi eux ces Sophistes d'Égypte, qui prédisaient l'avenir par le vol des oiseaux (οἰωνομάντεις), qui rendaient des oracles en parlant du ventre (ἐγγαστρίμυθοι), gens habiles à séduire, à fasciner, à ensorceler [2]. Ces pratiques lui semblaient être la conclusion naturelle d'une étude de la philosophie entreprise avec mauvaise foi.

La vraie philosophie, au contraire, est la science suprême, ou plutôt c'est la seule science. La musique, la grammaire, que nous appelons communément des sciences, ne sont en effet que des arts, puisque l'art se définit : *un ensemble de principes pratiques réunis pour une fin bonne et utile* (σύστημα ἐγκαταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον). Le mot εὔχρηστον a été ajouté pour exclure de la définition les arts mauvais (τὰς κακοτεχνίας). La musique, la grammaire, par suite, ne sont pas des sciences; les musiciens, les grammairiens sont des artisans (τεχνῖται). Les uns s'occupent des sons, les autres des mots. La philosophie, au contraire, répond à la définition de la science

1. *De agricultura*, 30, 31, 32.
2. *De somniis*, I, 38.

qui est *un ensemble de conceptions* [1] *fermes et assurées, que le raisonnement ne peut renverser* (κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ βέβαιος, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου). Ainsi comprise, la philosophie est identique à la science. Elle fournit aux arts leurs principes (ἀρχὰς), les germes qu'ils développent. « Les triangles équilatéraux et scalènes, les cercles, les polygones et les autres figures sont des inventions de la géométrie. Mais la notion du point, de la ligne, de la circonférence, du solide, qui est la racine et la base du reste, ce n'est pas la géométrie qui l'a trouvée.... Cela, c'est de la philosophie; définir, c'est toujours l'affaire du philosophe (ἡ περὶ ὅρων πραγματεία πᾶσα τῷ φιλοσόφῳ). » De même, et malgré les prétentions des grammairiens, c'est au philosophe qu'il revient de disserter sur les parties du discours, sur la conjonction, le nom, le verbe, le nom commun, le nom propre. Par suite, la philosophie ou science est, à l'égard des arts, ce qu'est, à l'égard des sens, l'intelligence qui coordonne et critique les données du toucher et des yeux [2]. D'ailleurs, si la philosophie doit défendre les confins extrêmes de son domaine contre les empiétements de la musique ou de la géométrie ou de la grammaire, elle a aussi des occupations plus hautes. Les problèmes de la nature de Dieu, de la nature du Monde l'intéressent par-dessus tout et beaucoup plus que la recherche de la nature de la ligne ou du point. Lorsqu'elle s'élève de la logique à la métaphysique, elle devient alors vraiment elle-même; elle est la route royale qui mène à Dieu, la parole de Dieu [3]. En fait, c'est à ce point de vue que se placera Philon. La définition ambitieuse qu'il donne de la philosophie ne l'entraînera pas à y faire entrer les sciences particulières connues

1. Le mot « conception » seul ne paraît pas rendre ce qu'a de général le mot grec κατάληψις.
2. *De congr. erud. grat.*, 25, 26.
3. *De posteritate Caini*, 30.

de son temps; et ce sera surtout de la métaphysique ou de la psychologie que nous trouverons en exposant son œuvre.

Cette exposition présente à la fois certaines facilités et des difficultés très grandes. Ce qui la rend facile, c'est que, l'œuvre étant considérable, l'auteur ayant d'autre part une complaisance manifeste à se citer et à se répéter, il n'est guère, chez Philon, d'idée ou de théorie qui ne reparaisse en plusieurs endroits de ses traités. Ces différents textes se complètent et s'éclairent l'un l'autre, et, de même que l'étude de sa langue si particulière, si hardie, se précise par le rapprochement des mots, de même l'étude de sa philosophie se simplifie plus d'une fois par la juxtaposition de deux passages dont l'un développe ou confirme l'autre. Mais, à côté de cet avantage, les difficultés sont assez sérieuses pour qu'il soit nécessaire de citer les principales avant de chercher à les résoudre.

La première de ces difficultés est une conséquence immédiate de la méthode qu'adopte Philon. Nous étudierons le détail de cette méthode; mais nous savons déjà que le procédé de l'auteur consiste à prendre dans la Bible, les unes à la suite des autres, des phrases dont il commente chaque mot important. Philon donne à la phrase un sens allégorique; il faut qu'il puisse rattacher à chaque mot une interprétation qui rentre dans l'interprétation générale de la phrase. Comment se pourrait-il qu'une pareille méthode ne conduisît point souvent l'auteur à des développements où l'on ne doit pas chercher l'expression de sa vraie pensée philosophique? Il faut *allégoriser* à tout prix. Philon allégorisera donc toujours et quand même; mais prenez bien garde que cette étrange contrainte le fait souvent dévier, et que, victime de sa méthode, il n'est pas toujours le maître de sa pensée.

Nous emprunterons un exemple au traité des *Allégories*

de la Loi. Nous y trouvons, vers la fin du premier livre [1], une distinction entre les quatre vertus, φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη. Philon y écrit que les deux premières, la prudence et le courage, peuvent triompher, par la lutte, des vices qui leur sont contraires, « l'imprudence » et la lâcheté, car il est aisé au sage de réduire celui qui n'est pas sage et à l'homme courageux de réduire le lâche; tandis que la tempérance ne peut cerner (κυκλώσασθαι) et vaincre la concupiscence, car c'est un adversaire trop redoutable. La justice, elle, n'a point d'adversaire (οὐδενὸς οὔσα αντίδικος). La distinction est subtile et étrange. Devons-nous y insister, l'approfondir et la retenir pour une étude de la morale chez Philon? Assurément non, car nous apercevons sans peine la raison de cette distinction.

Nous trouvons dans la *Genèse* le passage suivant (2, 13, 14) : « Un fleuve sort de Eden pour arroser le jardin et de là il se divise pour former quatre bras. Le nom du premier est Pîs'ôn; il coule autour de tout le pays de Hawîlah où se trouve l'or.... Le nom du second fleuve est G'îḥôn; celui-ci coule autour de tout le pays de Kous'. Le nom du troisième fleuve est Hiddéqel; il coule devant Ass'our. Le quatrième fleuve, c'est l'Euphrate [2]. » Philon nous explique que le nom de chacun de ces fleuves symbolise une des quatre vertus; et, comme les deux premiers coulent « autour » d'un pays, le troisième « devant » une ville; comme il n'est rien dit du quatrième, il établit entre les quatre vertus la différence que nous avons vue.

Voici maintenant un second exemple, beaucoup plus important, qui montrera quelles graves erreurs pourrait faire commettre cette incohérence de Philon. Presque toute la fin du traité *Sur l'ivresse* est un exposé complet des arguments du scepticisme. « L'imagination, nous dit

1. *Leg. all.*, I, 27.
2. Trad. Reuss.

Philon [1], étant instable (ἀνιδρύτου), il est nécessaire que le jugement, fondé sur elle, soit instable également. » Nous sommes sujets à nous tromper, que nous considérions, soit la nature des animaux, car pouvons-nous seulement noter toutes les nuances que nous offre le cou d'un pigeon, du brun à l'écarlate? soit les idées et les mœurs des hommes, car les mêmes choses plaisent aux uns et déplaisent aux autres, et, par exemple, au théâtre, tel air ravira les uns qui laissera les autres immobiles comme leurs siéges; soit les distances, car les poissons dans l'eau nous paraissent plus grands qu'ils ne le sont réellement; ou bien encore les qualités et quantités, les couleurs, les institutions, les lois. Les philosophes eux-mêmes se divisent en sectes, ennemies les unes des autres non pas seulement sur un sujet particulier, mais sur les questions les plus générales. Les uns disent que l'univers est infini; d'autres qu'il est fini. On a soutenu que le monde a été créé et qu'il ne l'a pas été; que l'univers n'a pas de maître et qu'il y a une Providence admirable. Les Stoïciens, l'Académie, les Péripatéticiens professent des doctrines différentes sur la nature du bien. Philon conclut qu'en présence de ces contradictions, notre intelligence ne comprenant clairement ni le sommeil, ni la veille, ni le mouvement, ni le repos; nos affaires ayant en général une solution contraire à celle que nous poursuivions, le meilleur est de retenir son jugement (ἀσφαλέστατον τὸ ἐπέχειν εἶναι).

Philon serait-il donc un sceptique? Cette suspension de jugement qu'il nous conseille, ne serait-ce pas l'ἐποχή des sceptiques? Que deviendrait alors son système; que faudrait-il penser de ses opinions sur le monde, sur la Providence, sur le bien? Rassurons-nous; cet exposé des arguments du scepticisme n'est ici qu'une digression. Philon

1. *De ebrietate*, de 42 à 50.

s'était donné pour tâche de développer cette phrase de la *Genèse* : « Les filles de Lôt firent boire du vin à leur père » (*Gen.*, 19, 33). Comme la phrase doit avoir un sens allégorique, il déclare que l'ébriété de Lôt représente l'ignorance d'un homme trop confiant dans l'excellence de son jugement, ignorance coupable, car nous ne sommes jamais sûrs de rien. Cette dernière proposition prête au développement. Le développement suit; il occupera plusieurs chapitres, et Philon, qui s'y laisse aller, ne remarque pas que ces arguments risquent de ruiner par avance tout l'édifice de sa philosophie.

Il était nécessaire d'insister sur cette difficulté. Elle est la cause principale des obscurités et des prétendues contradictions que l'on signale dans l'œuvre de Philon. Elle fait que nous y trouvons les opinions souvent les plus différentes sur les questions de l'éternité de la matière, de la personnalité des Puissances divines, des rapports de Dieu et du Logos. C'est ce qu'ont remarqué les interprètes de Philon (*Zeller*, *Siegfried*, *Cumont*). Pour éviter les erreurs où ils sont parfois tombés, il est nécessaire d'apporter beaucoup de discernement dans le choix des renseignements qui serviront à reconstituer cette philosophie et, sur chaque point particulier, d'isoler avec soin les textes où nous trouvons réellement l'expression de la pensée de Philon.

Un autre inconvénient regarde plutôt la forme. Les traités de notre auteur se présentent, en général, sous l'aspect de commentaires de la Bible. Pour prendre quelques exemples, le *De mundi opificio* développe la *Genèse* à partir de I, 1 ; les *Allégories de la Loi* prennent à partir de II, 1 ; le *De Cherubim* à partir de III, 24, etc. Il est rare que Philon prenne la parole en son nom propre et nous expose directement ses idées. D'où, pour son interprète, le dilemme suivant. Ou bien, il suivra l'ordre des

traités, leurs divisions, exposant, au fur et à mesure qu'elles s présenteront, les idées que le texte sacré suggère à Philon; son exposition rendra bien alors le caractère de cette vaste allégorie, mais elle sera diffuse et incohérente. Ou bien, il rapprochera des textes pris dans tel ou tel livre; il les groupera, les subordonnera les uns aux autres; son exposition alors sera nette et précise, mais il donnera une apparence systématique à une œuvre qui ressemble aussi peu que possible à un système. En somme, c'est la difficulté à laquelle s'est heurté Franck, lorsqu'il a voulu exposer les idées des Kabbalistes. Nous chercherons à la résoudre, comme il l'a fait, mais peut-être avec plus de décision. Pour tâcher d'échapper à ce dilemme, nous étudierons d'abord et à part la *méthode* de Philon, ce parti pris d'allégorie qui le conduit à l'extase et au mysticisme. Ensuite seulement, et cette précaution prise, nous irons droit à notre étude essentielle, qui sera d'exposer les *idées* de Philon sur la métaphysique, la psychologie, la morale, ou la politique.

CHAPITRE I

LA MÉTHODE DE PHILON [1]
L'ALLÉGORIE. — L'EXTASE. — LE MYSTICISME

La méthode qu'emploie Philon le Juif, c'est l'*allégorie.* Cette méthode, nous la connaissons déjà. Nous l'avons longuement étudiée dans Aristobule; nous savons qu'elle était le produit logique du génie juif. L'idée, qui, chez le Grec, tend à s'exprimer sous une forme précise, purement intellectuelle et volontiers abstraite, reste souvent, chez le Juif, sous la forme d'une image. Faut-il répéter, comme on l'a dit, que le Juif *transforme* la pensée en images? Ce ne serait pas tout à fait exact. Le Juif, dans son travail de pensée, n'a pas les scrupules du Grec; il s'arrête beaucoup plus tôt et se contente d'une expression toute chargée encore d'éléments sensibles. Le Grec aime la lumière; le Juif préfère la couleur. De là cette difficulté qu'il y a pour nous à dégager un sens déterminé et nettement limité de tel ou tel passage de la Bible; de là cet étonnement que durent éprouver les Juifs lorsqu'ils se trouvèrent, dans Alexandrie, en présence d'une philosophie tout entière faite de concepts; et de là aussi les efforts qu'il fallut à Philon pour concilier au sein d'une même doctrine des

1. Cf., outre les ouvrages cités dans la préface : Planck H., *De principiis et causis interpretationis Philonianae allegoricae.*

œuvres aussi différentes. Il ne triompha de cet obstacle que grâce aux complaisances de la méthode allégorique.

La philosophie tout entière de Philon dépend, nous l'avons déjà vu, de la double proposition suivante : *La vérité est contenue dans les livres saints; mais ces livres doivent être interprétés à l'aide de l'allégorie.* Sur le premier point, il n'y a aucun doute possible. Philon est Juif avant tout; il se place au centre de la religion juive et c'est de là qu'il rayonne à travers tous les systèmes. La vérité pour lui est trouvée, il ne la cherche pas; il la subit. Mais il interprète. Sur ce second point, on trouverait, au cours de ses traités, de très nombreuses déclarations. « Ceux qui ne s'attachent qu'aux sens évidents et faciles, écrit-il dans le *De confusione linguarum* [1], croient qu'il s'agit ici de la naissance des dialectes grecs et barbares. Je ne les accuse pas (peut-être eux aussi ont-ils raison), mais je les invite à ne pas s'en tenir là et à en venir aux *explications figurées*. Ils doivent croire que les oracles divins sont, pour ainsi dire, des ombres de corps et que les sens figurés qui y sont contenus en puissance renferment la vérité. » Et ailleurs [2] : « Ceux qui étudient les Saintes Écritures doivent ne pas disputer sur des syllabes (συλλαβομαχεῖν). Au lieu des mots et des termes, ils doivent considérer l'esprit (τὴν διάνοιαν), ainsi que les façons dont chaque chose est dite. Souvent *les mêmes termes s'appliquent à des idées différentes*; au contraire, des *termes différents peuvent s'appliquer à la même idée* et concorder. » On voit, dès l'abord, combien cette méthode est libre et pourra devenir dangereuse, puisqu'en justifiant ainsi tous les caprices de l'interprétation, elle renie les principes essentiels de toute méthode critique. L'esprit critique, Philon ne l'a pas connu, s'il faut entendre

1. Ch. 38.
2. Fr. *M.*, II, 657, *Ex Ioh. Damasc. Sacr. Parall.*

par là un esprit fait de discernement et de prudence qui aime mieux, dans l'occasion, ignorer en partie qu'affirmer sans preuves certaines.

L'origine de l'allégorie est, chez Philon, parfaitement légitime en certains endroits comme elle est bien souvent ridicule. On pourrait, de l'un et de l'autre, donner une foule d'exemples. Au début du *De mundi opificio* [1], à propos de la création du monde en six jours, Philon nous prévient qu'il ne faut pas donner au mot *jour* sa valeur usuelle et le prendre comme une division du temps, puisque le temps n'a pu naître que du mouvement du monde; il faut entendre que Dieu accomplit son œuvre suivant le nombre parfait, qui est le 6. On peut adopter ou non cette explication; mais, du point de vue des philosophes, n'est-elle pas supérieure à cette explication moderne d'après laquelle ces six jours correspondraient à des périodes géologiques; et même à la théorie admise par Reuss, suivant laquelle l'auteur de la *Genèse* aurait choisi, pour faire passer sous les yeux de ses lecteurs ce récit de la création, le cadre populaire de la semaine? On a discuté longuement et souvent cette question; on a établi, avec raison, que le mot hébreu *yôm* n'avait pas le sens du mot français jour; que ce *yôm* est analogue à l'un des 360 jours que Brahma passa dans l'œuf cosmique : chacun de ces jours correspond à 12 millions d'années [2]. Aucune de ces interprétations ne nous paraît supérieure à l'interprétation de Philon.

Que penser, au contraire, de l'interprétation que voici? Dans un passage du *De sacrificiis Abelis et Caini* [3], Philon commente un verset de l'*Exode* (13, 13) : « Quant à la progéniture de l'âne, vous la rachèterez par une pièce de

1. § 3.
2. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 455.
3. § 34.

menu bétail ». Il explique alors que l'*âne* signifie le *travail* et cette *pièce de menu bétail*, le *profit*, le *progrès moral*, car, dit-il, πόνος est le même mot que ὄνος, et προκοπή, qui signifie la *marche en avant*, le *progrès en crédit*, *en puissance ou en moralité*, est le même mot que πρόβατον. Il serait difficile de prendre au sérieux la théorie qui résultera de pareils rapprochements.

Quoi qu'il en soit, profonde et futile, cette allégorie est le procédé auquel Philon le Juif a perpétuellement recours. Étudier, dans le détail, la façon dont il l'applique, les règles auxquelles il la soumet, ce serait grouper sous un certain nombre de catégories tout ce que Philon a écrit. Ce travail, Siegfried l'a fait dans une partie très étudiée de son ouvrage [1]; ce qu'il a bien fait, pourquoi le refaire après lui? Il a formulé un certain nombre de principes tirés d'une comparaison de l'Écriture avec les commentaires du philosophe juif; ces principes guident Philon dans l'exécution de son plan, ou, plus exactement, car nous n'avons pas une très haute idée de sa précision logique, on les peut déduire *a posteriori* de cette œuvre considérée dans son état d'achèvement.

1° L'Ecriture *accentue* un sens en *redoublant l'expression*.

2° Elle *accentue* de même le sens en employant un mot qui paraît, à première lecture, inutile.

3° Elle accentue encore le sens en *redoublant l'idée*. L'écrivain sacré ne fait jamais de tautologie.

4° Les nuances dans l'expression indiquent des nuances dans la pensée et conduisent à des interprétations différentes. *Laban le Syrien* symbolise « la passion qui s'insurge » [2]; au contraire, *Laban* frère de *Rebecca* [3] est « l'homme ami de la discipline ».

1. De la page 168 à la page 198.
2. Cf. *Legis allegor.* lib. III, § 6.
3. Cf. *De profugis*, § 8.

5° Il est permis de lier les mots, abstraction faite du sens que présente l'ensemble du passage, sans tenir compte de la ponctuation. Le sens ainsi obtenu est un second sens auquel a également songé l'Écriture. C'est le triomphe de la *callida junctura* d'Horace.

Siegfried formule encore d'autres règles, analogues à celles-ci. Il étudie le sens que Philon attribue aux nombres, aux temps des noms et des verbes. Il résume enfin ce qu'il appelle justement la « symbolique des noms communs et des noms propres ». Pour chacun de ces mots, il met, à côté du sens vrai, le sens allégorique donné par Philon. Par exemple, pour les noms communs, la « jeune génisse » symbolise « l'âme ». Pour les noms propres, Aaron symbolise « le langage », parce qu'Aaron s'interprète « montagneux » et que le langage, comme les montagnes, s'élève vers le ciel; Moïse symbolise l'« esprit parfait ».

Il était inutile de refaire la nomenclature de Siegfried. Le seul reproche qu'on lui puisse adresser viendrait de ce qu'elle a précisément de trop exact et de trop consciencieux. A lire cette grammaire que Siegfried a rédigée avec une admirable patience, peut être serait-on tenté de croire que Philon s'est fixé lui-même des principes touchant l'application de sa méthode, qu'il s'est tracé des règles et imposé des limites. Une pareille opinion ne serait pas exempte de naïveté. Il est déjà mieux de ramener ces règles à trois principales[1]. Le sens littéral doit être exclu :

1° Toutes les fois qu'il suppose en Dieu une qualité indigne de sa divinité;

2° Quand il est inintelligible et absurde;

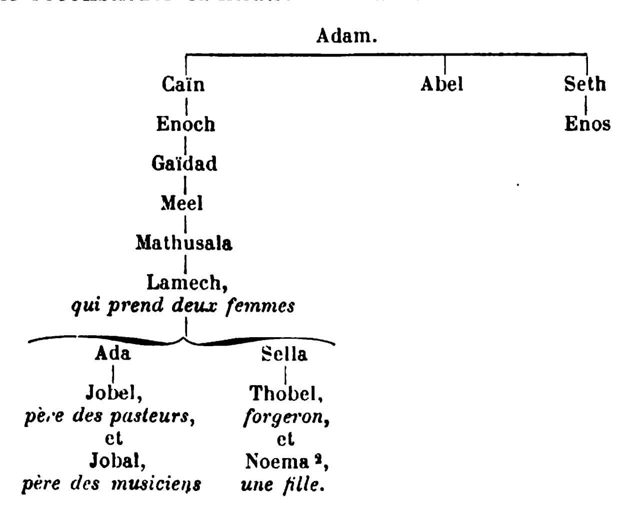
3° Quand il semble moins élevé que le sens allégorique.

Comme nous ne pensons pas que l'allégorie ait, dans le détail de l'œuvre de Philon, ce caractère parfaitement

1. Voir Paul Janet, *Rapport sur le concours pour le prix V. Cousin à décerner en 1896.*

réfléchi qu'aurait pu lui donner un esprit plus méthodique, nous n'irons même pas aussi loin. Sachant désormais que l'allégorie est le procédé constant de Philon; ayant vu que cette méthode d'interprétation pouvait donner des résultats tout à fait intéressants ou complètement ridicules; ayant pris une idée que compléteront nos recherches postérieures de ce qu'est sa « symbolique », il nous semble plus curieux et plus édifiant d'étudier comment Philon applique sa méthode allégorique à la composition de ses traités.

A cet égard, il n'est pas d'ouvrage de lui dont l'analyse soit plus fertile en enseignements que le traité qui porte en latin le titre *De posteritate Caini sibi visi sapientis et quo pacto sedem mutat*. Cet ouvrage est un commentaire allégorique de la généalogie des Caïnides [1]. Caïn quitte l'Éternel et va demeurer dans le pays de Naïd, à l'orient de Edem. De sa femme, il a un fils Enoch, dont il donne le nom à une ville; de Enoch naît toute une série de descendants. Le texte où ils sont énumérés nous permet de reconstituer la filiation suivante :



1. Cf. *Gen.*, 4, 16-26.
2. Nous écrivons ces noms d'après l'orthographe usuelle.

Ce texte de la Bible, presque tout entier en noms propres, est, surtout pour nous modernes, l'occasion de poser plusieurs problèmes intéressants. Pourquoi l'auteur de ce récit a-t-il cru nécessaire de donner un troisième fils à Adam? — Cette généalogie, qu'a-t-elle de commun avec l'histoire de Caïn et de Abel? — Pourquoi, après six générations, retrouvons-nous encore deux frères dont l'un est un pâtre, l'autre un forgeron? Faut-il, en ce Thobel, transformé en Toubalcain, retrouver, comme on l'a voulu, le nom de Vulcain et Jobel ne se rapproche-t-il pas d'Apollon? Que signifie cette ville de Enoch? — Tous ces problèmes, ne demandez pas à Philon de chercher à les résoudre. Ses préoccupations sont tout autres; son commentaire aura une origine toute différente.

Il prend la première phrase : « Caïn s'éloigna de la face de Dieu et alla habiter le pays de Naïd en face de Edem ». Cette phrase provoque, à son sens, un certain nombre de questions :

1° Dieu a-t-il un visage?

2° Pourquoi Caïn « s'éloigne-t-il » de Dieu (ἐξῆλθε), alors qu'Adam « a été chassé »[1]?

3° Qu'est-ce que ce pays de Naïd, situé en face de Edem?

A ces trois questions, Philon répond par l'allégorie. — Si Dieu avait un visage, il aurait aussi un cou, une poitrine, des mains, ἔτι δ' αὖ γαστέρα, βάσεις, καὶ τὰ γεννητικά. C'est là l'anthropomorphisme, d'où suit la doctrine qui prête à Dieu les passions des hommes, ce que Philon appelle τὸ ἀνθρωποπαθές. Mais cette expression n'est ici qu'une métaphore destinée à rendre l'omniprésence de Dieu plus sensible aux hommes. — Le départ « spontané » de Caïn doit nous montrer la légèreté relative d'une faute commise sans préméditation. Quant au pays de Naïd, il

1. Cf. *Genèse*, 3, 24.

figure l'agitation que cause le vice comparé à la douceur que procure la vertu. Chacun de ces points est, dans le traité, développé pour lui-même.

Il fait de la sorte pour les autres parties du récit, et, par exemple, pour l'histoire des femmes de Lamech. Ada, c'est le témoignage mis au service des mauvaises passions; elle est la mère de Jobel dont le nom s'interprète « qui rend différent ». Jobel est le père de ceux qui habitent dans les tentes; ces tentes, ce sont les sentiments déraisonnables. Il a pour frère Jobal dont le nom s'interprète « qui tourne autrement », et symbolise la raison émise par la parole, la raison transformée et altérée, le langage, d'où naît la musique. L'autre épouse de Lamech, Sella, s'interprète « ombre » et symbolise les biens corporels, les biens extérieurs comme la beauté et la force, les richesses ou les honneurs. Elle est la mère de Thobel, dont le nom s'interprète « tout entier »; comme ce nom, lui aussi, doit se traduire par une allégorie, Philon en donne un commentaire qui, cette fois, est tout à fait embarrassé et tout à fait confus.

La nécessité de développer un pareil plan, ou, pour mieux dire, de développer dans cette absence de plan entraîne forcément Philon à des digressions. Il ne connaît pas cet art de la composition, si frappant chez Aristote et qui, dans les dialogues les plus capricieux de Platon, nous ramène sans cesse à l'idée essentielle. Laissez parler Socrate; il donne à la conversation le tour parfois le plus imprévu; ses questions sont étranges et paraissent étrangères au sujet; mais ce n'est là qu'un artifice et ses digressions elles-mêmes ne sont qu'un raffinement ou une coquetterie. Philon abuse des digressions; il ne les écarte jamais lorsqu'elles sont l'occasion pour lui de confirmer ses allégories par des allégories semblables. De là, par exemple, la digression que nous trouvons dans le *De pos-*

teritate Caini, et qui en forme, pourrait-on écrire, la troisième partie, si Philon réglait l'ordre de ses idées, βουλῇ καὶ προμηθείᾳ, comme il dit d'Adam [1]. Set s'interprète ποτισμός, d'un mot que Philon semble bien avoir créé, mais que nous retrouverons dans la version d'Aquila et qui signifie « action de donner à boire, d'abreuver ». C'est le Logos divin arrosant les âmes des hommes. Mais cette métaphore rappelle à l'esprit de Philon deux épisodes bibliques : celui d'Agar qui, « voyant un puits d'eau, va remplir son outre et en fait boire » à son fils Ismaël que la soif tourmente [2]; et celui de Rébecca donnant à boire au serviteur d'Abraham et à ses chameaux [3]. Philon n'hésite pas à interpréter ces deux épisodes nouveaux dont le commentaire se poursuit presque jusqu'à la fin du traité.

Le *De posteritate Caini* est loin d'être l'un des meilleurs ou des plus importants ouvrages de Philon. Dans un traité plus complet comme le *De opificio mundi* ou les *Allégories de la Loi*, nous aurions trouvé une complication de plan encore plus grande. Mais l'exemple très simple que nous avons choisi est plus net et nous suffit pour définir la méthode que suit Philon. Son point de départ est un texte de la Bible. Il ne s'élève jamais au-dessus de ce texte pour chercher à en dégager les idées essentielles. Il s'attache à quelques mots, en particulier à des noms propres, qui vont devenir l'origine des divisions de son ouvrage. Le nom donné, il l'interprète, c'est-à-dire qu'il cherche un équivalent grec au sens que ce mot peut avoir en hébreu. Le nom interprété, il en tire une allégorie, et le besoin de suivre jusqu'à ses dernières limites cette allégorie devient la règle unique de son développement, la seule loi de son plan, la raison de ses répétitions ou de ses digressions.

1. *De posteritate Caini*, 3.
2. *Gen.*, 21, 19.
3. *Gen.*, 24, 16-20.

Le moment n'est pas encore venu de nous demander si un pareil effort, incessamment renouvelé, n'est pas condamné d'avance à être parfois stérile. Il nous suffit de constater que cet effort est considérable et que, malgré la souplesse de son imagination, malgré la fécondité de son invention, il vient un moment où Philon est obligé de demander l'aide de Dieu. Cet appel à Dieu, cet élan hors de la raison humaine, nous en savons le nom. Il y a déjà, chez Philon, une théorie de l'*extase*, très simple, mais très précise; elle est contenue dans quelques textes infiniment précieux pour l'histoire, non seulement des idées de Philon, mais de la philosophie qui le suivra.

Le plus important de ces textes se trouve dans le traité *Quis rerum divinarum heres sit* [1]. Philon y distingue quatre sortes d'extase (ἔκστασις) :

1° On appelle extase : *la frénésie qui fait perdre la raison et fait naître le trouble dans l'esprit par suite de vieillesse ou de mélancolie ou de quelque autre cause*. Ἡ μέν ἐστι λύττα μανιώδης παράνοιαν ἐμποιοῦσα κατὰ γῆρας ἢ μελαγχολίαν.

Exemple : « Si vous n'obéissez pas à l'Éternel, dit le *Deutéronome*, il vous frappera de délire, d'aveuglement et d'*extase* et en plein midi, vous marcherez à tâtons comme l'aveugle dans l'obscurité, et sans trouver le bon chemin, et vous serez toujours opprimés et pillés sans que personne vienne à votre secours [2]. » C'est en ce sens que le mot « extase » est pris dans deux passages du *De Cherubim* [3].

2° On appelle encore extase *la violente consternation dont nous sommes saisis en présence de ce qui nous arrive soudainement et à l'improviste*. Ἡ δὲ σφοδρὰ κατάπληξις ἐπὶ τοῖς ἐξαπιναίως καὶ ἀπροσδοκήτως [*] συμβαίνειν εἰωθόσιν. Il y a de nombreux exemples de cette extase dans la Bible.

1. 51, 52.
2. § 28, 28.
3. § 21 et § 33.

« Isaac, dit la *Genèse*, fut frappé d'une violente extase (c'est-à-dire fut très consterné), (ἐξέστη ἔκστασιν μεγάλην), et il dit : Qui était-ce donc qui m'avait apporté le gibier qu'il avait chassé? J'ai mangé de tout avant que tu vinsses, et je l'ai béni [1]. » Plus loin : « Les frères de Joseph retournèrent chez leur père Jacob. Et ils lui racontèrent que Joseph vivait encore, et qu'il était même gouverneur de tout le pays d'Égypte ; il fut consterné (ἐξέστη), car il ne les croyait pas [2]. » Dans l'*Exode* : « Le mont Sinaï était tout en fumée parce que l'Éternel y était descendu dans le feu, et la fumée en montait comme la fumée d'une fournaise, et tout le peuple était fortement consterné (καὶ ἐξέστη πᾶς ὁ λαὸς σφόδρα) » [3]. Dans le *Lévitique* : « Moïse et Aharôn entrèrent dans le tabernacle de communication.... Et il sortit de devant l'Éternel du feu qui dévora sur l'autel l'holocauste et les parties grasses. Le peuple le vit et fut consterné (ἐξέστη) et se jeta la face contre terre [4]. » « Cette épouvante, ajoute Philon, produit la stupeur (πτόησιν) et l'effroi (κατάπληξιν). »

3° On appelle encore extase *l'état calme de la raison, lorsqu'elle se repose*. Ἡ δὲ ἠρεμία διανοίας ἐπειδὴ πέφυκέ ποτε ἡσυχάζειν. Dans la *Genèse* [5] : Quand Dieu s'apprête à bâtir une femme d'une côte prise à l'homme, il fait tomber sur Adam un profond sommeil que le texte grec de la Bible appelle une extase. Cette extase, c'est un repos donné à l'intelligence de l'homme; « car le sommeil de l'intelligence est un état de veille de la sensibilité, et l'état de veille de la raison implique pour les sens l'inactivité [6] ». « Le sommeil, ajoute Philon, dans un autre texte très intéres-

1. § 27, 33.
2. § 45, 26.
3. § 19, 18.
4. § 9, 24.
5. § 2, 21.
6. *Leg. allegor.*, II, 9.

sant, c'est à la fois une extase et un changement, une conversion (τροπή) de l'esprit. L'esprit est en extase, lorsqu'il ne se donne pas la peine d'élaborer (μὴ πραγματεύηται) les éléments qui sont fournis à son intelligence; lorsqu'il n'opère pas sur ces éléments (οὐκ ἐνεργεῖ), il se repose. Il est juste de dire qu'il tombe en extase et qu'il est changé (τρέπεται), et qu'il se tourne non pas vers lui-même, mais vers le dieu qui lui envoie, lui apporte, lui adresse ce changement. » Ce qui suit est beaucoup plus une définition de la τροπή que de l'ἔκστασις.

Dans un fragment[1] qui nous a été conservé, l'explication est plus nette : « Le sommeil, d'après le prophète, est une extase, non pas l'extase de la folie, mais une extase qui vient du relâchement des sens (τὴν τῶν αἰσθήσεων ὕφεσιν) et de la retraite du raisonnement (τὴν ἀναχώρησιν τοῦ λογισμοῦ). Alors les sens se détachent des objets sensibles, et l'esprit qui (pour ainsi dire) ne fait plus *manœuvrer les ficelles* (οὐκέτι νευροσπαστῶν), qui ne met plus le sens en mouvement, se repose. Ainsi, cette troisième sorte d'extase, c'est le sommeil. Remarquons seulement que Philon se contredit sur la nature de ce sommeil, car, d'après le premier des textes que nous avons cités, ce sommeil implique l'activité des sens; d'après le dernier, au contraire, il entraîne le repos de la sensibilité.

4° Mais l'extase par excellence *est un transport divin et inspiré, celui qui fait les prophètes.* — Ἔνθεος κατοχωτική τε μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται. C'est de cette extase qu'il est question dans la *Genèse*[2] lorsqu'il est dit qu'au coucher du soleil une extase tomba sur Abraham le prophète; c'est cette extase que le traducteur latin des *Questions sur la Genèse* appelle « *abscessus mentis extra se exeuntis* ». C'est de cette extase que Philon dit qu'elle

1. Fr. M., II, 667.
2. § 15, 12.

procure une sainte ivresse (τὴν νήφουσαν μέθην)[1]. C'est cette extase qu'il pratique lui-même lorsqu'il veut prophétiser sur des sujets qu'il ne connaît pas (περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι)[2].

Car la méthode qu'adopte Philon le conduit tout droit au mysticisme, et s'il ne s'y tient pas, si son penchant à l'argumentation scolastique combat en lui la tendance à l'extase, l'extase est la démarche favorite de son esprit[3]. Il écrit pour le public et ses ouvrages sont souvent des écrits de propagande, mais son secret désir, si nous devons l'en croire, serait de ne s'adresser qu'aux initiés. Plus d'une fois[4], il invite les superstitieux qui craignent l'approche de Dieu à se retirer ou à fermer les oreilles, car il ne faut révéler les mystères qu'à ceux qui en sont tout à fait dignes, c'est-à-dire à ceux qui pratiquent, en toute modestie, une piété vraie et sans parure.

Il apostrophe les initiés, les μύσται[5]. « Recevez ces mystères, leur dit-il, vous qui avez les oreilles pures ; recevez-les en vos esprits comme sacrés et ne les déclarez pas aux profanes. Conservez-les chez vous comme un trésor que l'on garde soigneusement, non comme de l'or ou de l'argent, biens périssables et caducs, mais comme la science de la cause et de la vertu.... Pour moi, j'ai été initié aux grands mystères par Moïse, l'ami de Dieu ; mais j'ai fréquenté aussi le prophète Jérémie, ayant connu qu'il était non seulement un initié, mais un parfait hiérophante. »

L'ouvrage de Philon où se manifeste le mieux ce mysticisme est le petit traité qui porte en latin le titre : *Quis rerum divinarum heres sit*. Au chapitre xv de la *Genèse*, la parole de l'Éternel s'adresse à Abram en ces

1. *Quaest. et sol. in Genesin*, III, 9.
2. *Leg. alleg.*, I, 26.
3. *De Cherubim*, I.
4. Cf. par exemple *De Cherubim*, 12, 14, et fr. M., II, 651 ; II, 658.
5. *De Cher.*, 14.

termes : « N'aie pas peur, Abram! moi je suis ton bouclier : ton salaire sera très grand ». Et Abram dit : « Seigneur Iaheweh, que me donnerais-tu, puisque je m'en vais sans enfants et que l'héritier de ma maison sera Elîézer? » Et Abram dit : « Vois donc, tu ne m'as point donné de progéniture, et voilà que le serf né dans ma maison héritera de moi ». Alors la parole de l'Éternel lui fut adressée en ces termes : « Ce n'est pas lui qui héritera de toi, mais ton héritier sera quelqu'un qui sortira de tes entrailles ».

A propos de ce texte, Philon se pose la question suivante : quel sera l'héritier des choses divines? Naturellement, il y répond par l'allégorie. Cet héritier, ce ne sera pas l'esprit qui reste dans la prison du corps, mais celui qui s'est débarrassé de ses liens, qui s'est délivré, qui est sorti hors des murs et qui, pour ainsi dire, s'est quitté soi-même. « Si donc quelque désir entre en toi, ô âme, d'hériter des biens divins, quitte non seulement « la terre », le corps, et « son parent », le sens, et « la maison paternelle », la raison, mais toi-même fuis-toi et sors de toi-même comme les Corybantes et les possédés; sois transportée et inspirée comme d'une agitation divine. Car lorsque la pensée est saisie d'enthousiasme, qu'elle ne demeure plus en soi-même, lorsqu'elle est soulevée et affolée d'un amour céleste, lorsqu'elle est attirée en haut, la vérité la poussant et l'éloignant des choses terrestres, c'est alors qu'elle devient l'héritière des choses divines. »

Ces développements mystiques se poursuivent dans le passage où Philon distingue les voyants et les aveugles. « Les uns lèvent les yeux vers le ciel, contemplant la manne, le Logos divin, nourriture céleste et impérissable de l'âme qui aime les beaux spectacles; les autres regardent les oignons du sol[1]. »

1. Cf. *Num*, II, 5.

De même, Philon explique comment l'âme peut sortir d'elle-même, comment l'esprit du sage est semblable au ciel.

« La limite du bonheur, c'est de se tenir en Dieu seul, fermement et sans pencher (ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς)[1]. » C'est là le dernier mot de Philon, la conséquence extrême d'une méthode qui a pour point de départ l'*allégorie*, pour procédé favori, l'*extase* et le *mysticisme* pour résultat.

1. Fr., II, 669.

CHAPITRE II

LES IDÉES DE PHILON

I. Métaphysique : Dieu ; le Monde ; le Logos. — II. Psychologie. III. Morale. — IV. Politique.

Philon admet la division traditionnelle de la philosophie en *physique*, *éthique* et *logique*. Ainsi divisée, la philosophie lui semble comparable à un champ. La physique en représente les arbres et les plantes ; l'éthique, les fruits ; la logique est comparable à la clôture du champ, « car, de même que le mur d'enceinte garantit les productions du champ contre ceux qui voudraient les gâter, de même la logique protège la physique et la morale en dissipant les équivoques, en combattant les fausses vraisemblances[1] ».

Mais cette division, à part sa banalité, conviendrait mal à une exposition des idées de Philon. Surtout, elle pourrait laisser croire que ces trois parties, physique, éthique et logique, ont une importance égale dans l'œuvre du philosophe juif. Or, pour Philon, la philosophie tout entière dépend de certains principes, une fois donnés, auxquels elle est comme suspendue. La métaphysique, chez lui,

1. *De agricultura*, 3. — Cf. *De mutatione nominum*, 10.

prime tout, et sa morale, sa logique, de plus ce que nous appellerons sa psychologie, ne sont que les conséquences de sa théorie du monde et de Dieu. Il nous faut donc chercher dans ses œuvres une division qui lui soit personnelle et qui, laissant à la métaphysique la place éminente à laquelle elle a droit, nous indique en outre l'ordre suivant lequel nous devrons aborder les différentes questions qu'elle soulève.

« Philosopher, nous dit Philon, ce n'est pas autre chose qu'étudier avec précision l'Être, son divin Logos et le monde sensible [1]. » C'est affirmer de la façon la plus nette l'importance tout à fait rare, mais aussi tout à fait conforme à la tradition juive que Philon attribue à la considération des premiers principes.

Nous étudierons donc tout d'abord et longuement sa métaphysique. Or, pour notre philosophe, qui n'est d'ailleurs pas l'inventeur de cette théorie, il faut quatre éléments pour concourir à la formation de quoi que ce soit; on les peut distinguer d'après le tableau suivant [2].

τὸ ὑφ' οὗ	qu'il appelle	τὸ αἴτιον,
τὸ ἐξ' οὗ	—	ἡ ὕλη,
τὸ δι' οὗ	—	τὸ 'εργαλεῖον,
τὸ δι'' ὅ	—	ἡ αἰτία.

Τὸ αἴτιον, c'est la cause créatrice et responsable; le mot est employé très nettement avec ce sens dans le *Cratyle* de Ptaton (413 a). Ἡ ὕλη, c'est la matière dont la chose est faite; la *Métaphysique* d'Aristote, son *Traité de la génération et de la destruction* nous ont habitués à cette acception. Τὸ ἐργαλεῖον, c'est, à proprement parler, l'outil qui sert à la fabrication de l'objet; ἡ αἰτία, c'est la cause qui a provoqué la création de cet objet.

1. *Lib. de confus. ling.*, § 20.
2. *Lib. de Cherubim*, § 35.

Ces quatre éléments, Philon les retrouve par exemple dans la création d'une ville ou d'une maison :

Τὸ αἴτιον	ὁ δημιουργός, *l'artisan, l'architecte,*
ἡ ὕλη	λίθοι καὶ ξύλα, *les pierres et les charpentes,*
τὸ δι' οὗ	τὰ ὄργανα, *les outils,*
ἡ αἰτία	ἡ σκέπη καὶ ἡ ἀσφάλεια, *la protection et la sécurite.*

Il les retrouve aussi dans l'univers, qui n'est qu'une grande cité.

Cause efficiente	*Dieu*
Cause matérielle	les *quatre éléments du monde*
Cause instrumentale	le *verbe de Dieu*
Cause finale	la *bonté de Dieu.*

Nous devrons donc, dans la métaphysique de Philon, étudier Dieu, le monde sensible, puis les intermédiaires entre le monde et Dieu. C'est après cette étude terminée que nous rechercherons les conséquences de plus en plus pratiques de ces théories premières, c'est-à-dire que nous examinerons la psychologie de Philon, sa morale ou sa politique.

Métaphysique.

DIEU

Il faut avant tout bien remarquer qu'on ne peut, à la vérité, assigner aucun nom à celui qui *est* puisqu'il n'a point fait connaître son nom aux hommes. Lorsque le prophète lui demande ce qu'il faut répondre aux hommes qui désirent savoir son nom [1], il dit : « Je suis celui qui est »,

1. *Exode*, III, 14, cité par Philon, *Quod det. potiori insid.*, § 44.

c'est-à-dire que sa nature est d'*être* et non d'*être nommé*. Et il dit : « Voici ce que tu diras aux enfants d'Israël : C'est *Je suis* qui m'envoie auprès de vous! Et Dieu dit encore à Moïse : Voici ce que tu diras aux enfants d'Israël : C'est Celui qui est, le dieu de vos pères, le dieu d'Abraham, le dieu d'Isaac et le dieu de Jacob qui m'envoie auprès de vous! C'est là mon nom à tout jamais et ce sera ma désignation d'âge en âge. »

Pour la même raison, Dieu, parlant à Moïse, lui dit : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme le Dieu tout-puissant, mais je ne me suis pas fait connaître à eux par mon nom d'Éternel [1] ». Les patriarches eux-mêmes n'ont point connu le nom réel de Dieu, son nom de Iahveh ; ils n'ont connu que ses Puissances. C'est pour cela que Jacob, après avoir lutté contre Dieu, l'interroge [2] : « Dis-moi ton nom! Et il répondit : Pourquoi demandes-tu à savoir mon nom? »

Cependant, pour que le genre humain sût comment appeler ce qu'il y a de plus parfait, l'Être Suprême a permis qu'on l'appelât Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est-à-dire, suivant Philon, « Dieu des trois natures, de l'enseignement, de la sainteté, de l'exercice ». Lorsque nous désignons l'Être Suprême par le mot de Dieu, nous le désignons déjà par une de ses Puissances.

En fait, l'Être a deux noms très différents l'un de l'autre [3]. On l'appelle *Seigneur* en tant qu'il est le maître, le chef tout-puissant; en tant qu'il *peut* faire du bien ou du mal. C'est le nom de sa puissance royale. On l'appelle *Dieu*, en tant qu'il est bon, et qu'il *veut* faire seulement le bien. Par suite, lorsqu'il s'agit d'âmes grossières, l'Être Suprême entend être appelé leur Seigneur; il désire être

1. *Exode*, VI, 3.
2. *Genèse*, XXXII, 29.
3. *Leg. allegor.*, lib. III, 23. — *Vita Mosis*, III, 8. — *De somniis*, I, 26.

appelé le Dieu des âmes qui cherchent à se perfectionner par l'étude de sa sagesse. Il est à la fois le Seigneur et le Dieu des âmes excellentes.

Si maintenant, voulant que l'Être Suprême soit vraiment le Dieu de notre âme, nous nous efforçons de le connaître, comment procéderons-nous? Il semble, au premier abord, que la démarche soit en elle-même bien imprudente. N'est-ce pas une folie que de vouloir connaître l'essence de Dieu? Ne sachant pas quelle est l'essence de notre âme, comment pourrions-nous savoir ce qu'est l'âme de l'univers [1]? « Notre langage ne peut s'élever jusqu'à Dieu; pour lui, Dieu est inaccessible, insaisissable; il recule et fuit. Les mots nous manquent pour atteindre à Dieu comme par degrés et arriver à exprimer non pas celui qui est (car le ciel entier, fût-il transformé en une parole immense, n'aurait pas de termes convenables et adéquats), mais seulement pour atteindre à l'expression des Puissances qui l'entourent [2]. »

Cependant, rechercher la nature de Dieu, c'est l'étude la plus haute à laquelle se puisse livrer l'entendement, lorsque, se retirant de ce qui est bas et mortel, il s'est élevé déjà jusqu'à la considération du monde et de ses parties [3]. Ne nous autorisons donc pas de notre impuissance pour renoncer à un si noble effort. Cet effort lui-même est un plaisir. De plus, nous atteindrons au moins la vraisemblance. Jamais nous ne connaîtrons l'*essence* de Dieu, sa substance première, mais nous pourrons connaître son *existence* et sa providence [4].

Il y a, suivant Philon, deux méthodes pour connaître Dieu.

La première de ces méthodes, nous la connaissons, c'est

1. *Leg. all.*, I, 29.
2. *Leg. ad Gaium*, 1. — Cf. *De mutatione nominum*, 2; et fr. M., II, 654.
3. *Leg. all.*, III, 27.
4. *De monarchia*, I, 5; *De nobilitate*, 5.

l'extase. Nous avons vu l'affection que Philon a pour elle. C'est la méthode la meilleure; c'est la seule bonne, dirait volontiers Philon. Elle permet de ne définir Dieu que par Dieu lui-même. Or, dans les mathématiques, ne commençons-nous pas par définir l'unité en elle-même et ne serait-ce pas une mauvaise méthode que celle qui chercherait à déduire les vertus du nombre *un* de l'étude du nombre *deux* [1]. Par malheur, cette méthode est inaccessible au plus grand nombre. Elle est réservée aux seuls initiés, comme furent Abraham ou Moïse; il nous faut donc en instituer une seconde qui nous permette d'établir une théorie de Dieu.

Cette méthode, moins parfaite, mais plus pratique, non plus *déductive* comme la première, mais *inductive*, consiste à rechercher, dans l'étude des propriétés et des attributs de la créature, des propriétés et des attributs de Dieu. Ce monde que nous voyons, où nous vivons, est l'effet sensible d'une cause invisible qui est Dieu. Ici, c'est la cause qui est prouvée par l'effet. « On a toujours accoutumé de connaître l'ouvrier à son œuvre. Qui est celui qui, ayant vu des robes, des navires, des maisons, n'en induirait l'existence d'un tisserand, d'un charpentier, d'un maçon? Si quelqu'un arrive dans une ville où l'administration se fait bien, que pensera-t-il sinon que cette ville a de bons magistrats? A plus forte raison, celui qui viendra dans cette grande ville que l'on nomme le monde, après avoir contemplé les montagnes et les plaines remplies d'animaux, de plantes, de rivières, de torrents, le flux et le reflux de la mer, le soleil, la lune, les planètes et les étoiles, n'en viendra-t-il pas à penser que ce monde a un père, un créateur, un gouverneur [2]. » Or, la considération des imperfections mêmes de ce monde nous conduit à la considéra-

1. *De praemiis et poenis*, 7.
2. *De monarchia*, I, 4; *De praemiis et poenis*, 7.

tion des perfections de Dieu. Nous pouvons concevoir Dieu par une suite d'inférences. Le monde nous apparaît comme engendré, mortel, changeant, profane. Chacune de ces imperfections du monde nous révèle, par contraste, une perfection de Dieu. Nous sommes amenés ainsi à induire de la considération du monde l'idée d'un Dieu incréé, immortel, immuable, et sacré. Désormais, nous pouvons comprendre comment Philon, malgré sa prédilection pour l'extase, nous donnera, dans son œuvre, une théorie raisonnée des attributs métaphysiques et moraux de Dieu.

D'abord Dieu est *un*. C'est une des cinq vérités fondamentales que Moïse a établies après son récit de la création du monde[1]. Le polythéisme est une erreur impie; l'ochlocratie est, sur terre, le pire des gouvernements; mais quel sacrilège n'est-ce pas de transporter cette conception dans le ciel? Dieu, d'autre part, ne saurait être composé; ce qui lui serait ajouté lui serait égal ou serait moindre que lui; or rien ne peut lui être égal. « Il n'y a rien de semblable à Dieu. » Supposer d'ailleurs qu'il puisse ajouter à lui quelque élément inférieur, caduc et périssable, c'est ce qu'il n'est pas permis seulement de penser. Disons donc que Dieu est établi selon l'Un ou, plus exactement, puisque le nombre est postérieur à la naissance du temps, disons que l'unité est selon Dieu. C'est par une simple métaphore que, dans un ouvrage de jeunesse comme le *De incorruptibilitate mundi*, Philon, tout plein encore du souvenir de la mythologie grecque, nous parle de ces dieux sensibles et immortels que sont les planètes et les astres. Il n'y a qu'un Dieu; de ce passage ou de quelques autres, on ne saurait pas plus tirer une objection contre l'unité de Dieu dans les idées de Philon qu'on ne saurait contester l'unité de Dieu dans la Bible, parce que l'on y lit des textes

1. *De mundi opificio*, 61.

comme celui-ci, emprunté au *Deutéronome* (10, 17) : « Dieu, le roi des Dieux ! »

Dieu est *simple*. Il n'est pas composé de parties ; mais surtout il n'a pas de qualités. Philon ne cesse de revenir et d'insister sur ce point. Il combat, chaque fois qu'il en rencontre l'occasion, l'anthropomorphisme qui tend, par une analogie grossière, à reporter en Dieu les formes humaines. C'est, nous affirme Philon, l'erreur la plus sacrilège, une impiété « plus vaste que l'océan[1] ». La Genèse nous dit[2] : « Alors l'Éternel descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils des hommes ». Ce n'est là qu'une métaphore, car Dieu, présent partout et toujours, est incapable de mouvement. Dans l'*Exode*[3], l'Éternel répond à Moïse : « Voici, je vais me tenir là devant toi sur un rocher de Horeb, et tu frapperas le rocher, et il en sortira des eaux, et le peuple boira ». Mais cette présence de Dieu n'est que le symbole de l'assistance qu'il veut accorder à Moïse.

Si nous prêtons à Dieu nos attributs mortels, c'est que nous sommes impuissants à concevoir quoi que ce soit autrement que sous une forme humaine. Nous sommes enveloppés dans le mortel comme « les huîtres et les escargots dans leurs coquilles[4] ». Voilà pourquoi nous attribuons à Dieu des mains et des pieds, des haines et des colères, attributs ou passions tout à fait indignes de l'Être Suprême. Donc, lorsque la *Genèse* nous dit que Dieu a *soufflé* à l'homme l'esprit de vie, gardons-nous de croire que Dieu a soufflé à l'homme cet esprit avec « une vraie bouche et de vraies narines[5] ». Si le prophète nous déclare que Dieu « jure », comprenons qu'il a voulu se mettre à la

1. *De confusione linguarum*, 27.
2. XI, 5.
3. XVII, 6.
4. *Lib. de ss. Abelis et Caini*, 29.
5. *Leg. all.*, I, 13.

portée de notre intelligence infirme[1]. Philon, lui aussi, nous parlera des « pieds » de Dieu. « Toute la terre changée en or, ornée par l'artifice des plus habiles ouvriers ne serait pas un marchepied digne des *pieds* de Dieu. » Mais ce n'est là qu'une métaphore et un souveuir des paroles du Psalmiste. (Ps. 113!)

En d'autres endroits de son œuvre, Philon fait les plus grands efforts pour nous expliquer la « voix » de Dieu sans avoir recours à l'anthropomorphisme. Dans son traité *De decem oraculis*[2], il se demande comment Dieu a pu exprimer ses commandements. S'est-il servi de la voix? Certes non. Nous devons éviter que cette pensée entre dans notre esprit; car Dieu n'a que faire d'une bouche, d'une langue ou d'artères. Il se produisit alors un divin miracle. Dieu commanda qu'une voix invisible se formât en l'air et cette voix se fit entendre, plus merveilleuse que l'harmonie des meilleurs instruments. C'était comme une trompette éclatante et d'une force telle que le son qui en sortait, loin de s'atténuer au loin comme le son de la voix humaine, se renforçait et, pour ainsi dire, s'animait.

Si Dieu ne peut pas avoir les formes de l'homme, à plus forte raison ne peut-il en avoir les passions. L'amour du plaisir, l'amour de l'action, l'amour de soi, ces passions et toutes les autres tiennent à l'infirmité de l'homme. Les passions sont les « bêtes de l'âme »; l'Être parfait ne peut les connaître; il n'a pas de résistance à vaincre, pas de satisfaction à rechercher[3].

Dieu est *immuable*; c'est le titre que porte un traité de Philon tout entier, celui qu'on appelle d'habitude *Quod Deus sit immutabilis* : Philon y démontre que l'Être parfait

1. *De ss. Abelis et Caini*, 29. — Cf. *De post. Caini*, 1; *De confusione linguarum*, 21, 27; *Quod Deus immut.*, 11, 12, 13.
2. § 9.
3. *De poster. Caini*, 1; *Quod Deus immut.*, 11.

ne peut devenir ni plus parfait ni moins parfait. Dieu ne peut pas changer ses pensées. Déjà, les hommes qui chancellent dans leurs opinions passent pour ne pas être de vrais hommes et le plus grand mérite que nous reconnaissions à la science est de diminuer en nous cette facilité au changement. L'Être parfait sera donc immuable dans ses pensées. Tout est clair pour lui; il pénètre jusqu'au plus profond de nos âmes; il y voit l'invisible; il ne saurait donc jamais se repentir des résolutions qu'il a prises une fois. Ce sont des scélérats qui seuls ont pu penser, par exemple, que Dieu s'était repenti d'avoir fait l'homme. Dieu est immuable: il ne faut même pas lui appliquer ces expressions qui indiquent le mouvement physique comme « en haut, en bas, à droite, à gauche, devant, derrière ».

Dieu est *éternel*. Il n'est jamais né, il ne périra jamais[1]. Il serait plus sensé de concevoir l'homme immortel que Dieu mortel. Pour mieux dire, Dieu est en dehors et au-dessus de la durée; le temps est sa création et la succession, le changement, si manifestes dans son œuvre, sont des mots dépourvus de sens lorsqu'on les lui applique.

Enfin, Dieu est *immense*. Peut-on dire de lui qu'il existe dans un certain lieu? Évidemment, non[2], puisque ce serait en faire un être borné. Le Seigneur n'est dans aucun endroit particulier; il n'est nulle part complètement. Voilà une première réponse certaine à cette question qui est « la plus difficile de la physiologie ». D'autre part, peut-on dire de Dieu qu'il existe en tous lieux, dans le monde tout entier? Pas davantage, car ce serait le faire étendu, par conséquent composé, et nous avons vu que Dieu est simple. Il est à lui-même son propre lieu, étant plein de lui-même

1. *De Cher.*, *Leg. all.*, III, 11.
2. *De somniis*, I, 32.

et se suffisant à lui-même[1]. Lui qui contient tout, qui remplit les vides du monde, ne peut être contenu par quoi que ce soit, puisqu'il est l'Être unique, l'Être universel.

Mais s'il n'existe pas en tous lieux, s'il est en dehors et au-dessus de l'espace, comme il est en dehors et au dessus du temps, il remplit tout, *grâce à ses Puissances*. Il les a étendues, ces Puissances, sur la terre, dans l'eau, dans l'air et au ciel. Ainsi, il n'est pas un coin du monde où il ne se trouve. Ayant assemblé toutes choses, il les a étreintes de liens invisibles. Il a tout enfermé dans son sein. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il va partout, que rien ne reste vide de lui. Comme il est dit au *Deutéronome*, « Dieu est en haut dans le ciel et en bas sur la terre ». Ainsi le méchant ne peut se cacher de lui, puisqu'il ne peut fuir hors du monde et éviter à la fois la terre, l'air et l'eau. En un mot, Dieu est partout et n'est nulle part[2].

Tels sont, dans la théorie de Philon, les attributs métaphysiques de Dieu; on remarquera dès maintenant que, dans cette théorie, il n'est pas question des attributs moraux de Dieu. Cependant, Dieu, cause parfaite des créatures, doit avoir des attributs moraux et, comme les premiers, ces attributs peuvent *s'induire* de ceux que l'expérience nous fait constater dans le monde : il suffit d'élever, par transcendance, tous ces attributs à l'infini. Dieu est puissant; la puissance est la conclusion d'une activité parfaite. Dieu est sage; la sagesse ne se sépare pas d'une intelligence parfaite. Dieu est bon; la bonté est la perfection dans l'amour. Personne, plus que Philon, ne croit à cette puissance, à cette sagesse, à cette bonté de Dieu. Mais il distingue nettement l'étude de la *substance* et celle de la *personnalité* divines. Ces attributs moraux

1. *Leg. alleg.*, I, 14; *ibid.*, III, 17; *De sobrietate*, 3.
2. Voir dans l'édition Mangey : Sur l'immensité de Dieu, I, 8, 52, 97, 402, 425, 648; Sur son omniprésence, I, 175, 425, 464, 557, 630.

deviendront chez lui des êtres métaphysiques ayant chacun leur vertu propre; nous aurons à nous en occuper, au début de notre étude sur le Logos. Dans sa théorie de Dieu, Philon n'envisage que la substance de l'Être parfait.

En revanche, nous sommes amenés dès maintenant à étudier deux conséquences immédiates des idées de Philon sur Dieu.

Philon est-il un panthéiste? Croit-il avec les Stoïciens que, Dieu étant l'être universel, ce monde n'est qu'une matière, en elle-même abstraite, à laquelle un Dieu-force imprime l'ordre et le mouvement? Croit-il, comme l'affirmera Spinoza, que Dieu est la seule existence, que le monde corporel n'est que l'ensemble des modes de l'étendue considérée comme un attribut de cet être unique? Certains auteurs considèrent Philon comme un panthéiste [1]; on peut déduire cette thèse des opinions de Philon sur l'immensité de ce Dieu dont personne ne se peut cacher, puisqu'il est partout. Philon lui-même aurait pu faire sortir le panthéisme, par une interprétation forcée, de certains textes de l'Écriture. Le *Deutéronome* ne dit-il pas [2] : « Sache aujourd'hui et grave dans ton cœur que l'Éternel est celui qui est Dieu là-haut dans le ciel, et ici bas sur la terre et qu'il n'y en a point d'autre que lui »? Philon traduit : « Il n'y a rien en dehors de Dieu [3] ».

Mais nous ne pouvons du tout croire au panthéisme de Philon. A priori, ne serait-il pas bien étonnant de le voir se mettre en contradiction avec l'esprit vrai de la théologie biblique? L'opinion panthéiste, qui confond Dieu avec l'univers, ou avec le ciel, s'est introduite à une certaine époque dans cette théologie biblique sous l'influence de la Grèce. Les vrais croyants, et Philon, malgré

1. Paul Janet, *Rapport cite*, p. 895.
2. IV, 39, trad. Ostervald.
3. *Leg. alleg.*, lib. III, § 2.

son tour hellénique, ne s'est jamais mis en désaccord formel avec eux, se bornèrent toujours à dire selon l'Écriture que « les cieux racontent la gloire de Dieu ». Certaines de ses métaphores peuvent nous le faire prendre pour un panthéiste; mais, si vraiment le panthéisme se définit une doctrine qui fait de Dieu la substance unique et universelle; si la première conséquence de ce système est de supprimer la personnalité de Dieu, sa conscience et sa volonté, Philon n'est assurément pas un panthéiste. Et pour ne citer à ce sujet qu'un texte entre bien d'autres, voici comment il s'en explique dans son *De migratione Abrahami*[1] :

« Les Chaldéens paraissent avoir conçu l'astronomie et l'art des horoscopes autrement que les autres hommes. Ils faisaient correspondre les phénomènes terrestres aux phénomènes célestes et inversement. Ils montraient qu'il y a dans le tout, une symphonie tout à fait harmonieuse, réglée comme par les lois de la musique, grâce à l'affinité et à la sympathie des parties du tout que les lieux séparent, mais que la parenté rapproche. Pour eux, ce monde sensible était le seul être, soit qu'il fût Dieu lui-même ou qu'il contînt en lui un Dieu âme du tout et, divinisant la fatalité et la nécessité, ils remplissaient d'une grande impiété la vie de l'homme, car ils enseignaient qu'en dehors des apparences rien absolument n'est cause de rien; c'étaient les révolutions du soleil, de la lune et des autres astres qui distribuaient aux êtres les biens et leurs contraires. »

« Moïse semble souscrire à la doctrine de l'affinité et de la sympathie des parties du monde en déclarant que le monde est un et engendré.... Mais il ne partage pas l'opinion sur Dieu. *Il ne croit pas que le Dieu premier soit le monde ou l'âme du monde*, ni que les astres et leurs mouve-

1. § 32.

ments soient les causes les plus anciennes de ce qui arrive aux hommes. Il croit que le tout se tient en vertu de *puissances invisibles* que le démiurge a étendues des confins extrêmes de la terre jusqu'aux limites du ciel, ayant pris soin d'avance que ce qui a été bien lié ne fût pas délié; les Puissances sont les liens indestructibles du tout. Aussi, lorsqu'on lit dans la Loi : « Dieu est dans le ciel en haut et sur la terre en bas » [1], il ne faut pas croire qu'il soit question de Dieu lui-même. *L'Être contient, il n'est pas contenu.* Il est question de sa Puissance, par laquelle il a établi, constitué et ordonné le tout. »

Dieu, distinct de ses puissances, est donc un Être parfait, transcendant, volontaire et conscient. Comme l'a justement remarqué M. Fouillée [2], c'est le Verbe qui pénètre ce monde. Ce Verbe proféré, que nous étudierons plus tard, « est le Dieu des Stoïciens, analogue à l'âme motrice de Platon. Ce dernier principe s'appelle encore l'Esprit Saint, qui *tend* ses puissances à travers la matière; il est l'âme du monde, et en un sens le monde même ».

Dieu n'est donc pas la substance du monde. Ce qui est vrai, c'est que, par un acte de sa volonté, il a donné naissance au monde. Non seulement il l'a créé, comme le prouve l'étude du monde sensible, mais il le conserve et il le gouverne. De l'étude de Dieu, nous ne pouvons pas séparer l'étude de sa *Providence*. On sait que Philon a écrit des dialogues *sur la Providence*. « Nier la Providence, écrit-il, c'est un des propos les plus impies [3]. » Les Stoïciens ont le tort de détruire la Providence, qui est « l'âme du monde [4] ». Celui qui méprise, comme il le doit, son propre entendement confesse qu'il faut tout attribuer à Dieu;

1. *Jos.*, II, 11.
2. *Philosophie de Platon*, II, p. 297.
3. *De confus. ling.*, 23; *Leg. ad Gaium*, 1.
4. *De incorruptibilitate mundi*, 14.

celui qui se retire de Dieu prétend que l'Être n'est cause de rien, que l'homme est l'auteur de tout ce qui se passe dans le monde. Le vulgaire pense que les événements de ce monde se produisent au hasard; que l'entendement humain a seul institué les arts, les lois, les coutumes, le droit. « Tu vois, ô mon âme, l'absurdité de ces opinions [1]. »

Cette Providence, Philon le Juif la prouve déjà comme Descartes la prouvera plus tard, par l'identité en Dieu de l'acte créateur et de l'acte conservateur. « Nous avons besoin, écrira Descartes, du concours et de l'influence continuelle de la cause première pour être conservés; c'est une chose que tous les métaphysiciens affirment comme très manifeste, mais à laquelle les personnes peu lettrées ne pensent pas souvent, parce qu'elles portent seulement leurs pensées sur ces causes qu'on appelle en l'école *secundum fieri*, c'est-à-dire de qui les effets dépendent quant à leur production, et non pas sur celles qu'ils appellent *secundum esse*, c'est-à-dire de qui les effets dépendent quant à leur subsistance et continuation dans l'être. Ainsi l'architecte est la cause de la maison, et le père la cause de son fils, quant à la production seulement; c'est pourquoi l'ouvrage étant une fois achevé, il peut subsister et demeurer sans cette cause; mais le soleil est la cause de la lumière qui procède de lui, et Dieu est la cause de toutes choses créées, non seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être. C'est pourquoi il doit toujours agir sur son effet d'une même façon, pour le conserver dans le premier être qu'il lui a donné [2]. »

On trouve déjà chez notre Philon une première esquisse de la théorie de la création continuée. Les textes qui l'établissent sont nombreux et décisifs : « Dieu ne cesse jamais

1. *Leg. alleg.*, III, 9.
2. *Rép. aux cinquièmes Obj.*, 35. Éd. Garnier, t. II, p. 307.

de créer[1]; mais, comme c'est le propre du feu de brûler et de la neige de refroidir, c'est le propre de Dieu de créer, son activité étant le principe de toutes les autres activités. Au septième jour, Dieu ne s'est pas reposé, il a fait se reposer les choses (κατέπαυσεν οὐχὶ ἐπαύσατο). » Car, si les choses qui semblent agir et créer se reposent, n'ayant pas d'énergie à déployer, si les productions de notre activité humaine, une fois terminées, cessent et demeurent, Dieu ne cesse de créer; ses œuvres, même achevées, sont dans un perpétuel devenir (πάλιν κινεῖται). La fin de ces œuvres est le principe d'autres œuvres, comme la fin du jour est le principe de la nuit, comme les mois et les ans achevés sont le principe des mois et des ans qui les suivent. La perpétuelle activité de Dieu, sa constante intervention font que de la mort naît sans cesse la vie. L'activité est un attribut si nécessaire à Dieu que c'est une des raisons pour lesquelles Philon refusera de croire à la fin possible du monde; car, si le monde périssait, Dieu, qui en est comme le pilote, mènerait une vie oisive; il serait, pour ainsi dire, « saisi de mort ». Hâtons-nous, d'ailleurs, de dire que cette activité n'entraîne pour Dieu aucun effort, aucune fatigue. On peut appliquer ces idées au soleil et à la lune, au ciel et au monde parce qu'ils n'ont pas d'indépendance et qu'ils sont *mus*; mais Dieu est immuable; on peut donc dire à la fois qu'il se repose sans cesse et qu'il agit toujours.

La Providence peut donc se prouver par la création continuée. Elle se déduira naturellement aussi, dans l'œuvre de Philon, de la notion des Puissances de Dieu. Dieu ne serait ni bon, ni sage, ni puissant s'il se désintéressait de l'avenir de son œuvre.

Dieu est, en somme, le maître de tout. Il a dit magnifiquement et comme il lui convenait : « Tout est à moi ».

1. *Leg. alleg.*, I, 3.

Tout est à lui, en effet, tout, jusqu'à nos pensées, nos sciences, nos arts, nos raisonnements, nos sensations [1]. Dieu se définit d'un mot. Il est la Perfection. « Il est l'Être incréé, le Souverain Bien, la Beauté, la Félicité suprêmes et, s'il faut dire la vérité, celui qui surpasse toute bonté, toute beauté, tout bonheur, toute félicité, enfin toutes les perfections que la parole peut exprimer [2]. »

Dans cette théorie de Dieu, d'après Philon, on a justement remarqué deux idées qui prendront, plus tard, une importance tout à fait remarquable [3]. Dieu ne peut être nommé d'un nom qui lui soit propre. Dieu, écrit Philon dans le traité *De praemiis et poenis* [4], ne peut être ni touché ni vu; notre vue est éblouie par la grande lueur au sein de laquelle il est. Meilleur que le bien, plus ancien et plus pur que l'unité, Dieu ne peut être contemplé que par lui-même. Si quelques hommes ont pu d'eux-mêmes le comprendre, sans se servir ou s'aider d'un artifice quelconque, ceux-là, qu'ils soient écrits au nombre des saints serviteurs de Dieu, car ils sont vraiment aimés de lui. L'un d'eux est celui qu'en hébreu l'on nomme Israël, c'est-à-dire voyant Dieu. Mais celui-là même ne voit pas *quel* est Dieu; il voit seulement *qu'il est*. C'est là, suivant M. Janet, la première origine de l'*agnosticisme*, à savoir de « la doctrine de l'incompréhensibilité divine, doctrine qui a traversé tout le moyen âge dans les écrivains mystiques ». Comme il s'agit ici d'attribuer à Philon une action directe sur la métaphysique moderne, nous réservons l'étude de cette question pour le moment.

Nous relèverons dès maintenant, au contraire, des res-

1. *De SS.*, 29; *De Cher.*, 22; 25; 32.
2. *Leg. ad Gaïum*, 1; *De Cher.*, 25.
3. Paul Janet, *Rapport cité*, p. 892.
4. § 6 et suiv.

semblances qui peuvent s'expliquer, plus simplement, par l'application d'une même méthode à une question posée de la même façon. Philon prétend nous donner un moyen de déterminer, par induction et par approximation, les différents attributs de Dieu. On peut induire les propriétés de Dieu des propriétés du monde comme on peut induire les propriétés de *l'un* des propriétés du *deux*. On reconnaîtra là, écrit encore M. Janet, « la méthode de la théodicée moderne.... Cette méthode est à la fois négative et positive; elle consiste d'une part à exclure de la nature de Dieu tout ce qui est marqué du caractère de l'imperfection, et d'autre part, à transporter en Dieu tout ce qui est, au contraire, marqué du caractère de la perfection ».

En effet, Descartes, dans cette recherche, ne procède pas autrement que Philon. « Pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient [1]. » C'est ainsi que Descartes arrive à la notion de l'intelligence et de la volonté divines; c'est ainsi qu'il établit l'immutabilité divine, qu'il prouve comme Philon, par l'idée du parfait et de l'absolu; car, changer, c'est rechercher le meilleur, et l'être parfait n'a rien à désirer.

Et c'est aussi comme Philon que procède Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu*. Ses trois preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, Fénelon les tire, la première de l'imperfection de l'être humain, la seconde de l'idée que nous avons de l'infini, la troisième de l'idée que nous avons de l'être nécessaire [2]. N'est-ce pas là précisément la méthode qu'a choisie Philon pour qui les élus seuls

1. *Discours de la Méthode*, 4e partie.
2. *Démonstration de l'existence de Dieu*, chap. II de la seconde partie.

peuvent concevoir Dieu en lui-même, les autres étant contraints, pour arriver à lui, de considérer les créatures et d'en déduire les perfections de l'Être. Par la même méthode, Philon le Juif et Fénelon arrivent au même résultat. Les attributs de Dieu, suivant Fénelon, sont l'unité, la simplicité, l'immutabilité et l'éternité, l'immensité et la science. Nous connaissons cette nomenclature. Ne pouvons-nous pas aussi rapprocher des textes que nous avons cités des textes comme ceux-ci? « Ce qui a l'être par soi est éternel et immuable; car il porte toujours également dans son propre fonds la cause et la nécessité de son existence. Il ne peut rien recevoir de dehors : ce qu'il recevrait de dehors ne pourrait jamais faire une même chose avec lui, ni par conséquent le perfectionner; car ce qui serait d'une nature communiquée et variable ne peut jamais faire un même être avec ce qui est par soi et incapable de changement[1]. » « Tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu sans que Dieu soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni pénétrable.... Il n'est en aucun lieu, non plus qu'il n'est en aucun temps : car il n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être.... Mais refuserai-je de dire qu'il est partout? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accommoder aux notions populaires et imparfaites. Je ne lui attribuerai point une présence corporelle en chaque lieu; car il n'a point une superficie contiguë à la superficie des autres corps; mais je lui attribuerai, par condescendance, une *présence d'immensité*, c'est-à-dire que, comme en chaque temps on doit toujours dire de Dieu : Il est, sans le restreindre en disant : Il est aujourd'hui; de même, en chaque lieu on doit dire : Il est, sans le restreindre en disant : Il est ici....

1. *De l'existence de Dieu*, 2e partie. Première preuve.

Dieu est; tout ce que vous ajoutez à ces deux mots, sous les plus beaux prétextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire qu'il est *toujours*, c'est tomber dans une équivoque, et se préparer une illusion : *toujours* peut vouloir dire une succession qui ne finit point, et Dieu n'a point une succession de siècles qui ne finisse jamais. Ainsi, dire qu'il est dit plus que dire qu'il est *toujours*. Tout de même, dire qu'il est *partout* dit moins que de dire qu'il est; car, dire qu'il est *partout*, c'est vouloir persuader que la substance de Dieu s'étend et se rapporte localement à tous les espaces divisibles; or, l'infini indivisible ne peut avoir ce rapport local de substance avec les corps divisibles et mesurables [1]. »

On ne saurait trouver un commentaire plus précis et plus ingénieux de la pensée de Philon le Juif. Ce n'est point qu'il puisse être ici question d'une influence directe; c'est plutôt qu'on ne saurait demander une autre théorie de Dieu à tout philosophe qui ne renoncera pas à être en même temps un théologien. En donnant *a priori* de Dieu une définition qui fait de lui l'Être transcendant et parfait, une religion quelle qu'elle soit laisse une seule ressource à la philosophie qui veut rester en harmonie avec elle. Cette ressource c'est de *retrouver*, par voie d'analyse, Dieu qui a tout d'abord été admis sans discussion; cette analyse portera sur la créature, qui seule est objet de raisonnement. La théorie de Dieu, dans l'œuvre de Philon, n'a donc rien de bien original; elle est seulement l'expression la plus nette, la plus forte et, si l'on peut ainsi dire, la plus *rationnelle* du dogme judaïque sur Dieu.

1. *De l'existence de Dieu*, 2e partie, chap. v, art. 3.

LE MONDE SENSIBLE

Philon distingue avec soin le monde *intelligible* et le monde *sensible*. Ce qu'il fait du monde intelligible, le rang qu'il lui assigne dans la hiérarchie des êtres métaphysiques, nous le verrons en étudiant la théorie du Logos. Pour l'instant, il nous suffit de nous occuper du monde sensible; ce monde est le degré le plus bas de l'échelle dont nous avons vu que Dieu est le suprême degré.

Le monde sensible, nous dit Philon, peut se définir de trois façons[1] :

1° Une réunion du ciel et des astres, comprenant aussi la terre avec les animaux ou les plantes qui y vivent;

2° Le ciel seul. C'était la définition d'Anaxagore. Quelqu'un lui demandant pour quelle cause il passait les nuits en plein air, « Je contemple le monde », répondit-il;

3° Un être, organisé ou non, qui durera jusqu'à la destruction par le feu; le temps est l'expression de son mouvement. C'est l'avis des Stoïciens.

Philon adopte la première définition; pour lui, le monde est composé du ciel, des astres et de la terre. Il est la réunion des quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu[2].

Sur le monde ainsi défini trois théories sont possibles[3].

1° Pour les uns, le monde est *éternel*; *il n'a pas été créé et ne périra jamais*. C'est, nous dit Philon, l'opinion d'Aristote. Ne sachant ce que c'était que la divinité, ou la sainteté, il a déclaré que le monde n'avait pas eu de commencement et n'aurait pas de fin; il a condamné comme athées

1. *De incorruptibilitate mundi*, § 2.
2. *Quis rerum*, 7; *De somniis*, I, 3.
3. *De incorrup. mundi*, 3 et suiv.

ceux qui soutenaient le contraire, les accusant de penser que les Dieux visibles, le soleil, la lune et les autres astres, ne différaient en rien des œuvres humaines. « Il lui advint de dire, à ce que nous avons appris, qu'une fois il avait eu peur que sa maison ne fût renversée par les vents impétueux ou par les grandes tempêtes; qu'elle ne fût ruinée par la vieillesse, ou qu'elle ne tombât par la négligence de son maître et le manque de soins. Mais alors une plus grande crainte le tourmenta; elle lui était donnée par ceux dont le raisonnement détruisait le monde. » « D'aucuns disent, ajoute Philon, que cette opinion n'a point été inventée par Aristote; elle serait de certains Pythagoriciens. J'ai trouvé un livre, écrit par Ocellos de Lucanie, sur la nature de l'univers; non seulement l'auteur affirme que le monde est incréé et incorruptible, mais il s'efforce de le prouver par une démonstration. »

2° Pour d'autres, le monde *est créé et périssable*. Démocrite, Épicure et beaucoup de philosophes stoïciens ont écrit cette opinion. Dans le détail d'ailleurs, leurs théories diffèrent. Les uns imaginent plusieurs mondes, dont ils attribuent la génération à des atomes, c'est-à-dire à des corps très petits qui, se rencontrant, s'entrelacent; la destruction de ces mondes se produit quand les atomes quittent leur place et se repoussent. Les Stoïciens n'admettent qu'un seul monde. Dieu l'a créé; il doit être détruit par la vertu du feu qui anime toutes les parties de l'univers. Le feu réduira le monde entier; puis l'Ouvrier en créera un nouveau. De l'avis des Stoïciens, il y aurait donc, à proprement parler, deux mondes : un monde mortel, celui que nous pouvons contempler; un monde immortel, qui doit au feu son unité et qui est constitué par le renouvellement indéfini du monde sensible.

3° Pour une troisième opinion, intermédiaire entre les deux premières, *le monde a été créé, mais il est impérissable.*

Il est non pas immortel, mais *perpétuel*. Philon nous assure que c'est l'opinion d'Hésiode. Ce poète n'a-t-il pas dit que le monde est né du chaos, et puisqu'il ne parle en aucun endroit de la dissolution du monde, n'avons-nous pas le droit d'admettre qu'il n'y croyait pas? Mais ce serait aussi l'opinion de Platon, en son *Timée*[1]. Dans l'assemblée des dieux, le dieu le plus ancien, le dieu-chef dit aux plus jeunes : « O vous, dieux des dieux, les œuvres dont je suis l'ouvrier et le père, ma volonté les rend indissolubles. Tout ce qui a été assemblé se peut dissoudre; mais c'est une impiété que de vouloir détruire ce qui a été bien agencé et ce qui se tient bien. Vous donc qui avez été engendrés, vous n'êtes certes pas immortels ni indissolubles, mais vous ne serez pas sujets à la mort, car ma volonté est pour vous un bien meilleur et plus fort que celui par lequel je vous ai assemblés à votre naissance. » On peut, dit Philon, interpréter ce passage en différents sens; ce qu'il est préférable de croire, c'est que pour Platon, le monde est à la fois *créé et incorruptible*. Dans tout le *Timée*, en effet, ce créateur des dieux est appelé père, ouvrier et démiurge; c'est d'ailleurs un sens confirmé par Aristote, qui n'a jamais sû mentir, et qui a aimé son maître.

Cette croyance est celle de Moïse; il l'a énoncée dans ses saints livres; il a dit que le monde avait été créé et qu'il ne prendrait jamais fin. On sait quel est le commencement de la *Genèse*; Moïse a déclaré de plus que les jours et les nuits, les heures et les années, la lune et le soleil demeureraient, puisqu'ils avaient part à l'immortalité du ciel. Cette croyance présumée de Moïse est aussi, comme nous allons en juger, la croyance vraie de Philon le Juif, malgré quelques obscurités et quelques contradictions qui ont pu tromper plusieurs interprètes de sa philosophie.

1. Voir édit. Estienne, III, 41.

Première Thèse : *Le monde a été créé.* — Pour retrouver, sur la création du monde, les idées professées par Philon, reportons-nous au début du traité *de Mundi opificio.* — Moïse, qui a été le philosophe par excellence et qui, en outre, a reçu, de la bouche même de Dieu, les principaux secrets de la nature, a connu qu'il y avait deux causes nécessaires en ce monde : la cause active et la cause passive. La cause active est l'esprit de l'univers; elle est meilleure que n'est la vertu, que n'est la science, que n'est le souverain bien ou la souveraine beauté; la cause passive est de soi sans âme, sans mouvement; elle ne devient parfaite qu'en recevant de l'esprit le mouvement, la forme et l'âme. Ceux qui disent que le monde n'a point eu de commencement ne prennent point garde qu'ils retranchent ce qui est le plus utile à la vie, le plus nécessaire pour s'acheminer à la piété, à savoir la Providence. Car la raison nous enseigne que l'ouvrier et le père ont soin de ce qui procède directement d'eux-mêmes. Le père tâche à maintenir sa race en bon état; ainsi fait l'ouvrier ses ouvrages. Mais ce qui n'a point été créé n'a aucun rapport avec celui qui ne l'a pas créé.

On le voit, c'est par la Providence que Philon le Juif tend à démontrer la création. Il ajoute que le premier caractère du sensible étant de naître et de changer, le monde sensible a su naître, puisqu'il change. Moïse a donc eu raison de départir l'éternité à ce qui est invisible et de départir au sensible la naissance, la création. Sur ce point, le doute n'est pas possible. Aussi bien, comment Philon, qui se place résolument, ainsi que nous l'avons vu, au centre de la religion juive, pourrait-il se mettre en contradiction avec la Bible sur un dogme aussi essentiel que celui de la création?

Dieu devait créer le monde parce que la Bonté est une de ses Puissances souveraines. La substance étant, de soi,

mauvaise, mais pouvant devenir meilleure, l'Être était porté à lui communiquer un ordre, des qualités, une âme, à la rendre homogène et une, à lui donner l'harmonie. « Le néant, il l'a appelé à l'être; il a remplacé le désordre par l'ordre, l'indéterminé par le déterminé, les choses dissemblables par des choses semblables, les choses hétérogènes par des choses homogènes. Il a mis partout du rapport et de l'harmonie; il a changé les ténèbres en lumière. Car Dieu et ses Puissances bienfaisantes ont perpétuellement soin de transformer en une substance meilleure la substance inférieure et défectueuse[1]. » Si Dieu n'a pas communiqué au monde toute l'étendue de ses grâces infinies, c'est que le créé n'est pas aussi apte à recevoir que le Créateur est apte à donner. Les Puissances de Dieu dépassent les formes sensibles; la créature ne pouvait les recevoir dans leur plénitude[2].

Nous avons dans le *De mundi opificio* de Philon le Juif un récit complet de la création, divisé en jours, comme celui de la *Genèse*; il est tout à fait intéressant d'en suivre le détail.

A chacun des six jours Moïse a attribué la création d'une partie de l'univers, exception faite pour le premier jour. Ce jour, Moïse ne l'appelle point premier, afin qu'il ne soit pas compté avec les autres; après avoir bien considéré la nature de l'unité, il l'appelle proprement le *jour-un*. Ce jour-là marque la création du monde *intellectuel*. Dieu savait, en tant que Dieu, que sans un beau patron on ne peut bâtir un bel ouvrage et que nul objet sensible ne peut être parfait s'il n'est formé selon un modèle intellectuel. Voulant créer le monde visible, Dieu bâtit auparavant en soi-même un monde incorporel; l'univers corporel en serait l'image ou le souvenir, cet univers intelligible con-

1. Lib. *De justitia*, 7.
2. *De mundi opificio*, 6. — Cf. *Quod Deus immut.*, 23.

tenant autant d'objets intelligibles que l'univers sensible contiendrait d'objets sensibles. Ce monde, composé de formes et d'espèces intelligibles, n'est d'ailleurs pas en un lieu déterminé. Une comparaison nous fera voir en quelle manière il existe. Quand il est question de bâtir une ville selon le bon plaisir d'un roi ou d'un empereur, un personnage se présente qui, dès son jeune âge, s'est occupé d'architecture; après avoir examiné les lieux, cet architecte établit en soi-même un plan qui comprend toutes les parties de la ville ou presque : les temples, les places où se feront les assemblées, les marchés, les ports, les arsenaux, les rues, les maisons. Ayant empreint dans son esprit, comme sur une cire, les patrons et les formes de ces différentes parties, l'architecte conçoit une ville « intelligible »; lorsqu'il commence à bâtir avec la pierre et le bois, il fait en sorte que chaque partie de son ouvrage « corporel » se rapporte au modèle « incorporel ».

Il faut, nous dit Philon, comparer Dieu à cet architecte. Lorsqu'il forma le dessein de construire cette grande ville qui est le monde, il conçut d'abord en son esprit un plan. Ce plan est le monde intelligible; Dieu ne fit qu'ensuite le monde sensible en se servant de l'intelligible comme d'un modèle. Le premier univers n'a d'autre lieu que la raison divine [1]. En d'autres termes, le monde intelligible n'est que la raison de Dieu créant le monde. C'est l'avis de Moïse, s'il en faut croire Philon; décrivant en effet la création de l'homme, Moïse déclare que l'homme a été fait à l'image de Dieu. Or, si une partie de l'univers est l'image de l'Être, à plus forte raison le monde sensible, dont l'homme n'est qu'une partie, sera-t-il l'image de Dieu, dont il représentera mieux que l'homme le divin portrait [2].

C'est par la création du *ciel intelligible* que Dieu a com-

1. *De mundi opificio*, 4-5.
2. *Ibid.*, 6.

mencé. Il était raisonnable que le ciel fût le premier créé, comme étant composé de la substance la plus pure et devant servir de demeure « aux dieux invisibles et visibles [1] ». Le Créateur aurait pu, dira-t-on, créer en même temps toutes les parties du monde intelligible, mais rien n'est beau sans l'ordre, et l'ordre consiste dans la succession. Dieu créa ensuite la terre invisible, l'air invisible, « le vide invisible »; il appela l'air ténèbres, parce que « l'air, de sa nature, est noir » et le vide « abîme, parce qu'il est profond et découvert ». Puis il créa l'essence incorporelle de l'eau et de l'esprit; et enfin l'essence de la lumière, ainsi que le modèle intelligible du soleil et de tous les astres qui devaient briller au ciel. Cette lumière incorporelle est plus que céleste; elle est l'image du Verbe divin qui est lui-même l'image de Dieu. C'est d'elle que le soleil, la lune et les étoiles tirent leur clarté; mais, en devenant sensible, cette pure lumière s'obscurcit déjà [2].

Après que la lumière intellectuelle, antérieure au soleil, eut épandu sa lueur, les ténèbres se retirèrent. Dieu voulut dès lors, séparer les ténèbres et la lumière, pour éviter une guerre entre ces deux natures si opposées. Les barrières, qui devaient « assoupir » la querelle, ce furent le soir et le matin : le matin qui annonce le soleil levant et chasse les ténèbres; le soir qui survient au soleil couchant. « Il faut mettre le matin et le soir au rang des êtres incorporels et intelligibles, car il n'y a rien de sensuel en eux [3]. » Désormais, le *jour-un* était achevé.

Nous n'aurions pas pu comprendre la création du monde sensible chez Philon le Juif sans ces notions sur le monde intelligible. C'est une distinction à laquelle notre philosophe tient beaucoup; il y revient dans son traité *De la*

1. *De mundi opificio*, 7.
2. *Ibid.*, 8.
3. *Ibid.*, 9.

confusion des langues[1]. Dans ce second passage, il exprime une idée nouvelle, à savoir que le monde intellectuel, poinçon du monde visible, est composé des Puissances de Dieu; mais c'est une idée sur laquelle nous ne pourrons insister utilement que dans la suite de notre étude.

Lorsque l'idée de l'univers est créée, l'image peut naître. Dieu crée le ciel tout d'abord; ce nouveau ciel, il le nomme fort proprement « firmament », parce que le corps, de sa nature, est ferme (στερέωμα · τὸ γὰρ σῶμα φύσει στερεόν)[2]. Il l'appelle aussi οὐρανόν, soit parce qu'il marque les limites du monde (ὅρος), soit parce qu'il a été fait le premier des êtres sensibles et visibles (ὁρατῶν). La création du ciel sensible marque le second jour.

L'eau était épandue sur toute la terre; elle était entrée partout; à l'exemple de l'éponge qui boit toute liqueur, il semblait que la terre fût un marais ou un profond bourbier; les deux éléments étaient mêlés et pétris, comme la pâte, en une nature confuse. Dieu commanda que l'eau salée qui eût pu empêcher la fertilité des semailles et des arbres et, par ce moyen, causer la stérilité, quittât toutes les fentes, toutes les crevasses, tous les entre-deux de la terre. Il la ramassa en un certain lieu. La partie sèche, c'est-à-dire la terre, apparut; il ne resta sur sa surface que l'eau douce destinée à conserver la terre (car l'humidité modérée est comme une colle qui unit des objets séparés), destinée aussi à entretenir la fertilité. La partie sèche, Dieu l'appela la terre; l'eau séparée de la terre, il l'appela la mer. Cela fait, il commença à embellir sa création. Il fit naître l'herbe et les épis; il commanda aux prés de produire abondamment du foin. La terre, à cet instant, produisit toute sorte d'arbres, sauvages et fruitiers; les fruits qui naquirent sur ces premiers arbres étaient mûrs et parfaits afin que les

1. § 33.
2. *De mundi opificio*, 10.

animaux qui allaient être créés en pussent user incontinent. Il semblait que la terre, dès longtemps grosse, accouchât à ce moment. — Ce fut le troisième jour de la création [1].

Au quatrième jour seulement, Dieu embellit le ciel, voulant par là faire paraître sa puissance. Il pressentait les opinions des hommes qui, voyant le cours des astres déterminer les changements de saisons, estimeraient que les révolutions de ces astres sont les seules causes des productions de la terre. Il réfutait d'avance une pareille impiété; il établissait que ces productions dépendent de la seule volonté du Créateur, maître du monde comme un charretier l'est de son cheval ou un pilote de son navire [2]. La terre produisit donc d'abord; le ciel ne fut embelli qu'après, suivant le nombre parfait qui est le quatre. Dieu créa les étoiles, qu'il plaça dans le ciel comme dans le temple le plus digne d'elles. Le temps ayant été divisé en deux parties, jour et nuit, le Créateur donna au soleil la puissance sur le jour, à la lune la puissance sur la nuit. La lune devait partager cette souveraineté de la nuit avec les étoiles; le soleil, au contraire, serait le seul souverain du jour. Il établit aussi que les astres serviraient de présages et que leurs différents mouvements ou leurs éclipses annonceraient l'abondance ou la disette, l'inondation, la tempête, même les tremblements de terre. Ils mesureraient le temps et donneraient naissance au nombre. — Ce fut le quatrième jour de la création [3].

Au cinquième jour, Dieu se mit à former les genres et espèces de tous les animaux mortels. Il estima que les animaux devaient être créés suivant le nombre cinq, puisque nos sens sont précisément au nombre de cinq. Dieu ras-

1. *De mundi opificio*, § 11, 12, 13.
2. *Ibid.*, § 14.
3. *Ibid.*, § 17, 18, 19.

sembla donc en tout lieu les différentes sortes de poissons. Sur ce chapitre, le texte de Philon est d'une naïveté que rend assez bien la vieille traduction française de Fed. Morel[1]. « Ils ne furent pas indifféremment créés en tous les endroits; et ce pour bonne raison, parce qu'il y en a qui aiment les lieux marécageux et la mer basse : les autres les fossés et ports, ne pouvant se traîner vers la terre, ne pouvant aussi nager loin d'icelle; les autres, se nourrissans au milieu et au plus profond de la mer, se détournent des promontoires, des îles, des rochers, entre lesquels il y en a qui s'égayent et réjouissent en une mer bonnasse et calme, les autres en une tourmente; d'autant que continuellement s'exerçans et combattans contre les ondes et repoussans d'une grande force la roideur des vagues, deviennent plus robustes et forts, s'engraissans davantage. Après cela, il créa les oiseaux, n'étans pas beaucoup différents des poissons, d'autant que tous deux ont une certaine propriété de nager. » Il restait à créer les animaux terrestres. Dieu dit donc : Que la terre produise les bêtes apprivoisées, les bêtes sauvages et les bêtes rampantes, chacune selon son genre et son espèce. La terre, à cette parole, produisit incontinent les bêtes, différentes de force et d'aspect. Dieu donna aux poissons une âme paresseuse; il donna une âme moyenne aux autres animaux; il réserva l'âme parfaite pour l'homme. — Ce fut le cinquième jour de la Création[2].

Le sixième jour a une importance très grande : Dieu crée l'homme. Mais, ici, une question arrête Philon. Pourquoi l'homme a-t-il été créé le dernier des animaux, bien qu'il soit en réalité la plus remarquable des créatures? A cette question, Philon ne donne pas moins de quatre réponses :

1° *L'homme, ayant besoin du monde pour vivre, ne pouvait*

1. P. 23 de l'édition de 1619.
2. *De mundi opificio*, § 20, 21, 22.

être créé qu'après le monde. — Dieu a donné à l'homme la raison, qui participe de sa divine essence; c'est le plus grand bien qu'il lui pouvait donner de tout ce qui est au monde. Il ne lui a point envié le reste, mais comme l'homme était l'être le plus voisin de lui, il lui a d'abord apprêté ce qui était nécessaire pour son usage. Il ne voulait pas qu'il eût faute de quoi que ce fût, pour vivre ou pour bien vivre. Ceux qui offrent des festins et des banquets ne convient pas leurs invités avant que le banquet soit bien ordonné; ceux qui offrent au peuple des jeux et des combats préparent la fête avant d'assembler l'assistance. De même, le gouverneur du monde, avant d'appeler l'homme au banquet et à la contemplation de l'univers, a préparé tout ce qui était nécessaire, afin qu'entrant en ce monde, l'homme trouvât incontinent le festin et le théâtre. Le banquet est fourni de tout ce que peuvent donner la terre, les rivières, la mer et l'air. Le théâtre présente le spectacle du ciel et des révolutions harmonieuses des astres [1].

2° *Le monde, créé avant les hommes, leur témoigne que, s'ils sont vertueux, tout naîtra pour eux abondamment et sans fatigue.* — Le premier homme, lors de sa création, trouva prêt tout ce qu'il lui fallait pour vivre, afin que les autres, venant après lui, apprissent que, s'ils suivaient le chef de leur race, ils vivraient, sans aucun travail, dans la plus grande abondance. Cela devait advenir, si les plaisirs du monde, contraires à la raison, ne maîtrisaient leur âme. Par cette leçon, Dieu engageait les hommes à ne pas désirer la gloire ou l'argent; à n'être ni lâches ni injustes; car Dieu punit par la pauvreté ceux qui vivent mal et abusent de leur bonheur. En vain, ils labourent les terres; ils les arrosent; ils sèment et plantent. Dieu leur envoie les pluies qui entraînent la graine, la neige qui *gèle* les plantes, la

1. *De mundi opificio*, § 25.

grêle qui les écrase, le vent qui les arrache. Si l'homme, au contraire, dompte en lui le désir du gain et de l'honneur; s'il chasse le vice par la vertu et fait la paix dans son âme, Dieu, qui aime la vertu et l'honnêteté, lui donnera l'abondance [1].

3° *Dieu voulut terminer son œuvre comme il l'avait commencée, en faisant l'homme qui est un petit ciel.* — Le Ciel est le plus parfait de tous les êtres incorruptibles et sensuels; l'homme est le meilleur des êtres terrestres et corruptibles. Il porte en lui, lorsqu'il s'adonne aux arts et aux sciences, plus d'un souvenir du ciel; en ce sens, il est « un petit ciel [2] ».

4° *Il fallait que l'homme fût produit le dernier, afin qu'étant aperçu soudainement des autres animaux, il fût considéré par eux comme leur seigneur.* — Aussi, tous les animaux, après avoir aperçu l'homme, furent-ils apprivoisés; ceux même qui, de leur nature, étaient très cruels devinrent aussitôt fort doux; ils montrèrent leur colère les uns contre les autres, mais respectèrent l'homme. Le Père fit de l'homme le roi de tous les animaux contenus sur la terre, dans l'eau et dans l'air; il ne se réserva pour lui-même que le ciel. Cette primauté de l'homme est évidente. On voit souvent une multitude de bêtes conduites au pâturage par un pauvre lourdaud, qui n'a qu'une souquenille pour se couvrir et une houlette pour ranger son troupeau, pour s'appuyer aussi, par les chemins, quand il est las. Le berger, le chevrier, le bouvier mènent ainsi des bêtes souvent plus robustes qu'eux et mieux armées par la nature; ils sont craints, comme le maître est craint du serviteur. Les bœufs se laissent accoupler sous le joug de la charrue; ils tranchent, toute la journée, les mottes de la terre en suivant docilement leur guide. Les béliers, chargés

1. § 26.
2. *Ibid.*, § 27

d'épaisses toisons, quand vient le printemps, s'arrêtent doucement à la voix du berger, et donnent leur laine à tondre. Le cheval, qui est le plus courageux de tous les animaux, se laisse brider; on lui met le mors et il reçoit volontiers le cavalier, « lui présentant adroitement sa croupe, afin qu'il soit bien assis »; il s'efforce de porter son maître aussi vite qu'il le peut; cependant, le cavalier accomplit son voyage « en se servant du corps et des pieds d'un autre [1] ».

Ce sont là des bienfaits que nous devons à la sage précaution du Créateur. Cette tardive apparition de l'homme ne nuit en rien à sa dignité, puisque l'on voit les cochers placés derrière leurs chevaux, les patrons de navires se tenant à la poupe. Or, les cochers conduisent les chevaux où bon leur semble et les patrons de navires ont en leurs mains le salut des embarcations [2].

Pour l'homme en particulier, Philon reproduit la distinction qu'il a déjà faite pour le monde en général. Partout et toujours, Dieu a créé le genre avant l'espèce. Il a donc dû créer, d'abord, l'homme en général, prototype qui contient les deux sexes, puis l'individu qui est Adam [3]. Adam, comme Philon l'écrira dans son traité *De la noblesse*, n'est que la première statue humaine, faite de la terre.

L'homme type naît au sixième jour de la création. Après que le Créateur eut produit les bêtes selon leurs espèces, il fit l'homme. Il lui donna en propre non plus une âme paresseuse, comme aux poissons, non plus une âme moyenne comme aux autres animaux, mais une âme parfaite. Dieu crée cet homme *à son image*, ressemblance qu'il ne faut point prendre dans un sens matériel, mais dans un sens spirituel. Ce qui en nous ressemble à Dieu,

1. *De mundi opificio*, § 28.
2. *Ibid.*, § 29.
3. *Leg. all.*, II, 4.

c'est notre entendement; invisible, voyant tout néanmoins, d'essence inconnue, mais comprenant les autres essences, notre entendement s'élève par la pratique des arts et des sciences; il étudie la terre et la mer, puis l'air; il monte alors vers le ciel, contemple les astres et, regardant d'en haut notre ici-bas matériel, il est épris d'amour pour l'intelligible. Il voit les idées des êtres sensibles, se trouve saisi d'une sobre ivresse, semblable à celle des Corybantes; il lui semble qu'il s'avance vers le grand Roi et, cependant qu'il est ainsi désireux de voir, s'épand sur lui la pure et vraie clarté de la lumière divine, de sorte que, par cette grande lueur, son œil est tout ébloui.

C'est ainsi que notre esprit peut devenir l'image de Dieu et lui ressembler, comme une empreinte ressemble à un cachet qui l'a fixée. Il est à remarquer que Dieu a dit : « *Faisons* l'homme ». Dieu a-t-il donc besoin de quelque personne, lui qui peut tout? Après avoir créé le ciel, la terre et la mer, ne pouvait-il créer par lui-même ce petit animal fragile qu'est l'homme? Dieu seul sait la vraie cause de cette parole; toutefois, Philon propose la conjecture que voici.

Entre les créatures, il y en a qui ne participent ni de la vertu, ni du vice, comme les plantes et les animaux privés de raison; la vertu et le vice ne peuvent habiter que dans l'esprit, dans la raison. Il est d'autres créatures qui n'ont rien du vice, comme les étoiles; leur entendement est complètement bon. D'autres créatures sont d'une nature mêlée. Tel est l'homme qui reçoit en lui des qualités contraires comme la prudence et la folie, la tempérance et l'incontinence, la force et la lâcheté, la justice et l'injustice; et, pour tout dire, le bien et le mal. Or, il était bienséant à Dieu de faire lui seul tout ce qui est bon, puisque ce bien devait rester uni à lui. Il lui était indifférent de créer les êtres indifférents. Mais les êtres mêlés

devaient lui être unis en partie et en partie lui rester étrangers; il a donc pris des aides, pour créer dans ces êtres la partie mauvaise, car il lui était impossible de devenir l'auteur du mal [1].

L'homme type est à la fois mâle et femelle. C'est plus tard que Dieu forme l'individu homme de la poussière de la terre en lui soufflant dans les narines un souffle de vie. Cet individu, c'est Adam. Le corps d'Adam fut fait de boue; son âme procéda directement de Dieu [2].

Le septième jour, Dieu le consacre et l'appelle saint.

Désormais, le monde est créé. Dieu n'en peut plus créer d'autre; car ce deuxième monde serait ou *pire*, et l'ouvrier céleste ne peut voir se diminuer ni son art ni sa science; ou *semblable*, et il serait inutile; ou *meilleur*, et l'ouvrier céleste ne saurait se perfectionner.

Nous ne pouvions pas séparer l'une de l'autre la création du monde sensible et la création du monde intelligible, tant leur dépendance est intime chez Philon. On voit peut-être maintenant avec une certaine précision quelles sont pour lui les origines métaphysiques de l'univers. Il n'a pas été créé *ex nihilo*. Avant le monde sensible, il existait : 1° un monde intelligible, sorte de plan divin « préformé » dans l'esprit de Dieu et, par suite, éternel comme lui, comme lui indestructible; 2° en outre, — et ceci ne doit pas être oublié, — une certaine cause passive du monde, eau répandue partout, terre marécageuse. La création a consisté pour Dieu à organiser cette matière inerte sur le modèle d'un monde intelligible, œuvre pure de son esprit.

Il serait difficile, pour ne pas dire impossible, de tirer de cette étude sur le monde une théorie de la matière; car cette question de l'origine de la matière, Philon ne se la

1. *De mundi opificio*, §§ 21, 22, 23, 24.
2. *Ibid.*, § 46; *Leg. all.*, II, 2.

pose pas. Il dit, par endroits, que Dieu a créé le monde en le tirant de la matière, en organisant la matière; d'autres fois, il dit que Dieu a créé la matière elle-même. Il ne faudrait pas voir là une contradiction; tout au plus, y a-t-il un défaut de précision. Philon, qui admet dans la création plusieurs moments et comme plusieurs « stades », n'eût pas été embarrassé s'il avait été mis en demeure de préciser. Il eût assurément répondu que cette matière, de laquelle Dieu a tiré le monde sensible, est également l'œuvre de Dieu, puisque Dieu est l'auteur de tout être. Seulement, comme elle est, de sa nature, inférieure, il est probable qu'il en eût confié la création au Verbe, intermédiaire de Dieu. Si Philon avait prétendu nous exposer un système complet de philosophie, nous pourrions lui reprocher de ne pas avoir résolu ce problème; dans l'état de son œuvre, et en l'absence de textes décisifs, il ne nous semble pas que l'on puisse conclure d'autre façon.

Deuxième thèse : *Le monde est impérissable.* — Il n'y a pas lieu de se demander si le monde peut périr complètement. Comme rien ne naît de rien, ce qui meurt ne peut pas retourner au néant. La question à laquelle il faut répondre, celle que se pose Philon, c'est la question de savoir si le monde sera, quelque jour, amené de sa variété à l'unité d'une même forme ou bien encore s'il retournera au primitif chaos.

Philon croit que le monde est incorruptible; il en donne plusieurs preuves ou, plutôt, il reprend plusieurs fois la même démonstration dans ce traité qui a soulevé tant de discussions et dont le titre même n'est pas nettement établi; on le nomme, d'ordinaire, *De incorruptibilitate mundi.*

Voici la première de ces démonstrations.

Il y a deux causes possibles de destruction. Un objet peut être détruit par le dedans ou par le dehors. Le fer,

l'airain sont détruits par le dedans, quand la rouille les attaque. Une maison qui brûle est détruite par le dehors. Or, le monde ne peut périr par le dehors; il n'y a rien à part lui; toute la matière a été assemblée pour le former, ce qui le rend unique, entier et éternellement jeune. — Le monde ne peut pas davantage périr par le dedans; car il faudrait que la partie fût plus grande et plus puissante que le tout; ce qui est impossible, car le monde meut ses parties et n'est mû par aucune d'elles[1].

La seconde démonstration ressemble beaucoup à la première. — La corruption peut se produire de quatre façons différentes.

1° Par addition. Exemple : 2 changé en 3, par l'addition de l'unité. Or, comme nous l'avons déjà vu, on ne peut rien ajouter au monde.

2° Par soustraction. Exemple : 4 changé en 3. Mais on ne peut rien retrancher au monde; on ne peut le rendre plus petit, puisque sa définition est d'être entier.

3° Par transposition. Exemple : la lettre Z changée en la lettre H. Mais on ne peut changer l'ordre des parties du monde; on ne peut élever la terre au-dessus de l'eau, ni l'eau au-dessus de l'air. On ne peut empêcher les choses pesantes de tomber et les choses légères de s'élever.

4° Par altération. Exemple : vin changé en vinaigre. Mais le monde a été doué par Dieu d'un équilibre parfait qui le conserve et, comme nous le verrons, Dieu a donné mission à son Verbe de maintenir perpétuellement cet équilibre[2]. Philon a seulement le tort de dire que le monde est éternel. L'éternité implique l'absence de commencement; le monde n'est éternel que dans l'avenir; il est « perpétuel ».

Le monde a été créé; il est impérissable. Telle est, sur ce

1. *De incorr.*, § 5.
2. *Ibid.*, § 22.

point, si souvent controversé, la doctrine certaine de Philon le Juif. Il y a, dans son œuvre, des textes qui semblent la contredire. On trouverait, dans le *De incorruptibilitate mundi*, que le monde n'a pas été créé [1]; mais il faut remarquer avec soin que cette affirmation se trouve dans une discussion assez nuageuse sur le *Timée* de Platon. N'avons-nous pas montré, en critiquant la méthode employée par Philon, jusqu'à quel point peut l'entraîner l'interprétation d'un texte, profane ou sacré? Il n'est pas nécessaire de prétendre [2] que le monde a été créé de toute éternité. L'idée du philosophe juif est moins abstraite et plus simple et les complications dont on l'embarrasse disparaissent dès que l'on conserve leur valeur exacte aux mots qu'il emploie pour l'exposer.

LE LOGOS

Nous avons étudié les deux êtres qui occupent, dans l'œuvre de Philon, les deux degrés extrêmes de la hiérarchie métaphysique. Nous savons désormais comment il conçoit Dieu; nous connaissons aussi son opinion sur le monde sensible. Nous voici maintenant bien plus à l'aise pour étudier ces êtres intermédiaires entre Dieu et le monde qu'il a réunis sous le nom de Logos. La théorie du Logos n'est exposée complètement en aucun des traités de Philon. On doit la reconstituer lentement, à l'aide de textes pris çà et là; encore, ces textes sont-ils souvent en désaccord. Lorsque nous sommes sur le point de donner du Logos une définition à peu près complète, survient une contradiction qui nous déconcerte et nous met hors de gamme. Jamais nous n'apercevrons mieux combien la doctrine de Philon le Juif a manqué d'unité et de logique. Les nom-

1. Voir §§ 6, 7.
2. Avec Cumont, préface de son édition du *De incorr.*, p. XII.

breuses idées que faisait comparaître devant son esprit une érudition tout à fait remarquable, il n'a pas su les grouper et les fondre pour en déduire quelques concepts fortement liés. Il y a des philosophes chez qui la pensée varie parce qu'elle se développe et ce sont souvent les plus intéressants. Chez notre philosophe, il n'en est même pas ainsi; les idées qui se donnent rendez-vous dans son œuvre se heurtent et ne finissent pas toujours par s'accorder. Ce serait donc une entreprise assez décevante que de rechercher une théorie du Logos chez Philon, si l'intérêt d'une semblable étude n'était pas de nous faire assister à une sorte de gestation au terme de laquelle apparaîtra, nettement constitué, un être métaphysique nouveau, le Logos, dont l'existence sera longue et la fortune remarquable. Nous allons voir, chez Philon, se rassembler tous les éléments dont naîtra ce Logos.

On peut hésiter sur la méthode à suivre dans cette recherche. On peut étudier d'abord le Logos en Dieu; puis le Logos dans la nature; puis le Logos dans l'âme. On voit alors se former une personne divine, qui est Dieu par rapport à nous, sans être Dieu par rapport à Dieu, unité dans laquelle s'unissent les Puissances. Ce Verbe se manifeste comme producteur du monde, comme conservateur du monde aussi, c'est-à-dire comme Providence. Il représente dans notre âme ce qu'elle a de plus élevé; il lui permet de se hausser jusqu'à Dieu par l'intelligence ou par la moralité. Cette méthode est intéressante; mais, par ce qu'elle a de trop uniquement descriptif, elle ne rend pas compte de la façon dont Philon est arrivé à établir sa théorie.

C'est à Philon lui-même que nous demanderons notre méthode, et, pour la fixer, nous analyserons d'abord avec soin deux textes tout à fait curieux, le premier assez souvent cité, le second beaucoup moins connu.

Le premier de ces textes se lit au chapitre 28 du *De confusione linguarum*. Il est nécessaire de le citer dans la langue originale pour ne rien lui ôter de sa précision.

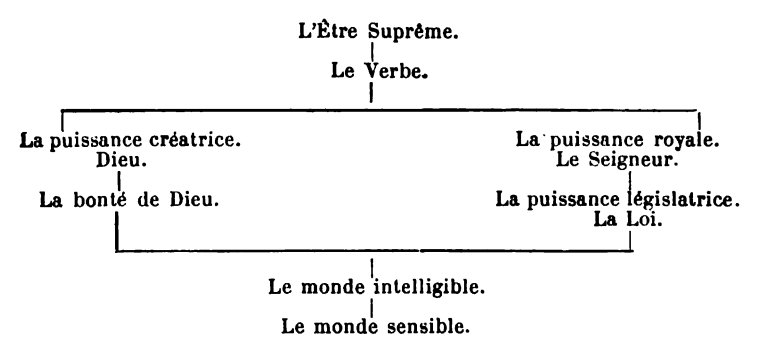
Bien que nous ne soyons pas dignes d'être appelés les fils de Dieu, nous devons, dit Philon, faire tous nos efforts pour nous orner des vertus qui sont celles du vrai fils de Dieu, du Verbe. Καὶ ἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχή, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ λόγος, καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ προσαγορεύεται. Un peu plus loin, Philon ajoute : θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.

Ce texte nous permet donc d'établir les propositions suivantes. *Le Logos est le fils premier-né de Dieu; il est l'ange le plus ancien, l'archange; il est le nom de Dieu ou l'image de Dieu; il est l'homme à l'image de Dieu; il peut enfin être appelé, par métaphore, Israël voyant.*

Le second texte se lit dans les *Questions et solutions sur l'Exode* (Sermo II, § 68). Nous ne pouvons le citer qu'en latin, puisque le texte grec en est perdu : « Primus est (Ens) ille... Deinde Entis Verbum, seminativa entium vere essentia. Ex Ente vero Verbo tamquam ex fonte disruptae scaturiunt ambae virtutes. Una est creativa, secundum quod posuit (creavit scilicet) omnia et ornavit artifex; is *deus* appellatur. Altera regia, secundum quod princeps est factorum a creatore; is vocatur *dominus*. Ex his ergo duabus virtutibus germinant aliae. Quoniam germinat apud creativam *propitia*, cujus nomen est proprium *benefica*; apud vero regiam *legislativa*, cui nomen datur conveniens *percussiva*; sub his autem et iuxta haec arca. *Arca* autem est intelligibilis mundi symbolum, et habet omnia collocata sede in adyto sanctorum.... Excellit tamen,

eo quod in medio est, divinum verbum, verbum autem superat qui dicit. Quibus dinumeratis septenarius completur numerus : mundus videlicet intellectualis, et virtutes, quatenus cognatae sunt, percussiva et benefica; atque duae aliae his anteriores, creativa et regia...; atque verbum; septimus autem qui dicit. »

Ce texte n'est pas très clair; il est l'œuvre d'un traducteur assez dépourvu d'expérience et, d'autre part, il ne nous est parvenu qu'altéré. Ce qu'il nous apprend cependant avec certitude, c'est que nous pouvons désormais établir un rapport de parenté entre ces notions que le texte précédent nous avait présentées comme équivalentes. Nous pouvons dresser le tableau suivant :



Ne sommes-nous pas arrivés déjà à un résultat? Au sens étroit du mot, le Logos, c'est le fils premier-né de Dieu, ou, pour parler avec plus de précision, le fils premier-né de l'Être Suprême, l'archange, le nom de l'Être, son image. De lui naissent les Puissances. De ces Puissances naît le monde intelligible, dont fait partie l'homme à l'image de Dieu, l'homme intelligible qui peut lui aussi être appelé Logos. Par métaphore, on appellera aussi Logos l'Israël voyant. — En un sens plus général, le Logos est l'ensemble de tous ces êtres, car s'ils ont des caractères particuliers, ils ont ce caractère commun d'être tous intermédiaires

entre l'Être, pure essence, et le monde sensible, simple apparence.

En tout cas, nous ne pouvons plus hésiter maintenant sur la méthode que nous allons suivre. La théorie du Logos, chez Philon, est un *mélange*; ce n'est pas encore une *combinaison*. Ceux qui, par besoin de simplifier, l'ont définie de cette seconde manière l'ont dénaturée et en ont faussé l'expression. Nous devons étudier d'abord, par une analyse minutieuse et patiente, chacun des termes qui entrent dans ce mélange. C'est ensuite seulement que nous chercherons ce qui peut empêcher un pareil mélange de se dissocier; c'est ensuite seulement que nous serons en droit de discuter la théorie. Nous aborderons alors la question de l'indépendance ou de la personnalité de Logos avec quelques chances de la pouvoir résoudre. N'est-ce pas Philon lui-même qui nous encourage à procéder ainsi? Le Logos, dit-il [1], est semblable au grain de la coriandre. S'il en faut croire les laboureurs, on peut diviser en parcelles infinies une graine de cette plante; chacune des parties germera : elle a les mêmes vertus que le tout. Le Logos est aussi difficile à voir que cette graine; mais, comme elle, divisez-le en un grand nombre de parties; chacune de ces parties aura les mêmes vertus que l'ensemble.

A. *Les Puissances.* — On se rappelle qu'après avoir exposé les attributs métaphysiques de Dieu, nous avons renoncé à exposer ses attributs moraux, à parler de sa Puissance, de sa Bonté, de sa Sagesse, parce que nous nous trouvions en présence de notions nouvelles qui ne se confondaient pas tout à fait avec Dieu. Ce sont les Puissances de Dieu. Dieu, être unique, a, autour de lui, ses Puissances; elles sont, pour ainsi dire, ses gardes du corps, ses « doryphores [2] ».

1. *Leg. all.*, III, 59.
2. *De confus. ling.*, 34-35; — *Quod Deus immut.*, 1, 24.

Ces Puissances ont un double rôle. D'abord, elles unissent entre elles toutes les parties du monde et le soutiennent. « Les Puissances de Dieu sont les liens qui attachent entre elles toutes les parties du monde [1]. » « De même que des colonnes supportent des demeures tout entières, de même les Puissances divines soutiennent le monde tout entier et aussi les meilleurs, les plus religieux des hommes [2]. »

De plus, elles unissent Dieu au monde. « L'Être, en tant qu'il est, n'a de relation avec rien. Il est lui-même plein de lui ; il se suffit à soi-même. Il est tel, après la naissance du monde, qu'il était avant la création. Car il est immuable, n'a besoin de rien absolument; tout lui appartient et il ne relève proprement de rien [3]. » Et l'on voit ici nettement ce qui a conduit Philon à faire une part dans son système aux Puissances divines. C'est la nécessité où il se trouvait de résoudre le problème du mal. Le mal existe dans le monde. Les créatures sont imparfaites; elles ont une existence dépendante et contingente. La nature, vivante ou inanimée, est pleine de désordre. Enfin, l'homme est à la fois l'auteur et la victime de fautes, de crimes, d'injustices. Ce mal, d'où vient-il et comment est-il conciliable avec l'idée de Dieu? On connaît le dilemme : « *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* »

Ce problème, qui préoccupera vivement les philosophes modernes et Leibniz peut-être plus que tout autre, n'a pas échappé à Philon. Il y répond par l'intervention des Puissances de Dieu. « Le père de toutes choses a réservé, dans la création, une part de travail aux Puissances qui lui sont soumises, sans leur donner cependant la science nécessaire pour achever cet ouvrage [4]. » — « L'homme étant disposé

1. *De confus. ling.*, 32.
2. Fr. M., II, 665.
3. *De mut. nom.*, 4,
4. *De confus. ling.*, 34.

de telle sorte que souvent il pèche, Dieu a fait coopérer à sa création les Puissances divines, afin que, dans l'homme, ce qu'il y a de bien seul se rapportât à lui. Il n'était pas bienséant que, dans l'âme de l'homme, Dieu traçât le chemin au vice. » De même, ce seront les anges qui seront chargés des châtiments [1]. — « Dieu, le bon Seigneur, l'auteur du bien ne peut être l'auteur du mal. Ce sont les Puissances divines qui punissent, comme les généraux à la guerre. C'est, en particulier, la Justice, assistante de Dieu, qui, de nature, hait le vice et dont l'œuvre propre est de châtier les coupables [2]. »

Parmi les Puissances de Dieu, on distingue surtout [3] :

La Puissance créatrice;

La Puissance royale;

La Puissance prévoyante;

La Puissance législative;

La Sagesse.

Nous avons vu la puissance créatrice à l'œuvre. C'est l'Activité de Dieu que meut, si l'on peut ainsi dire, sa Bonté. C'est elle qui se communique à la substance inerte du monde et qui l'organise. Après la création, cette puissance n'a pas cessé de s'exercer; elle continue à agir sur le monde et le recrée, perpétuellement.

La Puissance royale, c'est le pouvoir absolu de Dieu, sa souveraineté; c'est elle qui gouverne le monde; c'est elle qui apparut un jour à Abraham [4].

La Puissance prévoyante a elle-même son origine dans deux Puissances élémentaires : l'ἔννοια de Dieu, sa réflexion, qui est une νόησις ἐναποκειμένη, c'est-à-dire une *pensée renfermée en elle-même*, et la διανόησις de Dieu, qui est son

1. *De confus. ling.*, 35.
2. *De decem oraculis*, 33.
3. *Leg. ad Gaïum*, 1.
4. *De SS.*, 15; *De mut. nominum*, 3.

intelligence en mouvement, en exercice, et que Philon appelle une διέξοδος, c'est-à-dire une *projection* de sa pensée pure [1].

L'Activité de Dieu procède de sa Bonté. La Bonté de Dieu, qui a créé le monde, jointe à sa Puissance qui le gouverne, forme, nous dit Philon, le Verbe, qui en est la réunion, le mélange [2].

La Puissance législative a une importance très grande. Dans le *De migratione Abrahami* [3], Philon en affirme l'identité avec le Verbe. « La Loi n'est pas autre chose que le Verbe.... Celui qui suit la Loi suit le Verbe. » Entre toutes les Puissances de Dieu, c'est elle, plus particulièrement, qui soutient le monde. « La Loi empêche la masse du monde de s'affaisser, de pencher. Elle en est le pilier. Elle sépare les éléments comme les voyelles séparent les consonnes [4]. » « La Loi éternelle de Dieu est le soutien immuable du monde. Elle se répand du centre jusqu'aux dernières limites et des extrémités jusqu'au centre. Elle en lie toutes les parties [5]. » Cette Puissance législative, à son tour, se décompose en deux Puissances plus simples, s'il faut croire un mystère que l'on doit mettre en dépôt dans les oreilles des vieillards, mais qu'il faut se garder de dire aux jeunes gens. Elle s'exerce tantôt εἰς εὐεργεσίαν : la Loi ainsi comprise a pour serviteurs les lévites; — tantôt εἰς κόλασιν; ainsi comprise, elle a pour serviteurs ceux qui ont commis des crimes involontaires [6]. Il faut d'ailleurs considérer la Puissance qui châtie comme une Puissance bienfaisante, non seulement parce que les deux Puissances élémentaires sont inséparables au sein

1. *Quod Deus immut.*, 7.
2. Σύνοδος, κρᾶσις. *De Cher.*, 9.
3. Chap. 23.
4. *De plantat. Noe*, 2.
5. *De mundo*, 2.
6. *De SS.*, 39.

de la Loi (la Loi est fondée sur une double sanction : l'honneur rendu aux bons, la peine infligée aux méchants), mais encore parce que le châtiment redresse et corrige les coupables ou du moins ceux qui sont sur le point de le devenir. « Il y en a beaucoup que la punition d'autrui rend meilleurs par la crainte d'en subir une pareille[1]. »

Dans le plaidoyer contre Flaccus, Philon personnifie la Justice Divine. D'un mot énergique, il nous la montre qui « se frotte de poussière » pour lutter contre le gouverneur coupable[2]. Irritée de l'excès de ces crimes, elle marche vers lui pour le surprendre.

La Sagesse de Dieu est la mère du monde dont Dieu est le père[3]. Elle ressemble donc beaucoup à la Puissance créatrice. Dieu l'a fécondée pour « semer » la création. La Sagesse, ayant reçu la semence, a mis au monde son seul fils sensible, l'univers[4]. Elle en est la nourrice. Elle nourrit tous ceux qui recherchent une vie immortelle. « En qualité de mère du monde, elle tire d'elle-même les aliments qu'elle donne à ceux qu'elle a enfantés. Toutes les choses, d'ailleurs, ne sont pas jugées dignes de cette nourriture divine[5]. » — « La Sagesse, qui est une Puissance très divine et très disposée à communiquer avec les hommes, ne ferme jamais l'entrée de ses délibérations, mais, l'ouvrant à ceux qui ont soif des propos doux et savoureux et leur versant abondamment la liqueur de la pure doctrine, elle leur met en tête de s'enivrer de cette sobre ivrognerie. Alors, ayant, pour ainsi dire, fait leur apprentissage des mystères sacrés, ravis et pris de l'enthousiasme divin, ils regrettent leur oisiveté passée et

1. *Leg. ad Gaïum*, 1.
2. Chap. 12. (κονίεσθαι κατ' αὐτοῦ).
3. *Quod det.*, 16.
4. *De ebrietate*, 8.
5. *Quod det.*, 31.

d'avoir consumé leur vie à des occupations qui ne valaient rien [1]. »

Toutes ces Puissances de Dieu sont intelligibles, « c'est à-dire non pas qu'elles ont été déjà comprises de l'entendement, mais que, si elles pouvaient être comprises, elles le seraient par l'entendement, non par les sens ». Elles sont comparables à des cachets; elles impriment leur vertu aux choses sans être pour cela diminuées dans leur nature éternelle. « Quelques-uns d'entre vous, dit Dieu à Moïse, les appellent fort proprement des Idées puisqu'elles donnent une forme à chaque chose, mettant en ordre le désordre, imposant une fin à ce qui n'est pas fini, une borne à ce qui n'est pas borné, une forme à ce qui n'est pas formé. » Aussi pouvons-nous expliquer leurs effets; mais, nous ne pouvons les comprendre dans leur nature et dans leur essence [2].

Tout au plus, « lorsque l'âme, située, pour ainsi dire, en plein midi, est illuminée de Dieu ; lorsque, tout entière, elle est remplie de la lumière intelligible, aperçoit-elle une triple vision produite par un seul objet. Au milieu est le Père de l'univers qui, dans l'Écriture Sainte, est appelé, de son propre nom, l'Être ; à ses côtés, les deux Puissances les plus anciennes et les plus proches, la Puissance Créatrice et la Puissance Royale. Ces Puissances, en quelque sorte, sont des ombres de Dieu. L'Être Suprême, gardé par elles, apparaît à l'esprit tantôt comme une unité, tantôt comme une triade :

Comme une unité, lorsque l'âme, complètement purifiée, s'étant élevée au-dessus de la multitude des nombres et même de la dyade, voisine de la monade, s'approche de l'Idée pure, simple, indépendante ;

Comme une triade, lorsque, n'étant pas encore initiée

1. *Quod omnis probus*, 2.
2. *De monarchia*, I, 6.

aux grands mystères, elle s'attarde aux petits et ne peut concevoir l'Être en soi sans le secours d'autres notions, lorsqu'il lui faut l'intermédiaire des effets [1].

B. *Le monde intelligible.* — De même qu'en exposant la théorie de Dieu chez Philon, nous avons dû nous arrêter devant ses attributs moraux, de même, en exposant sa théorie du monde sensible, nous avons dû mettre à part un monde intelligible que notre philosophe nous représente comme l'archétype de l'univers visible. Ce monde intelligible est identique au Verbe de Dieu. « Idée du monde sensible, qui est le fils cadet de Dieu, il en est, lui, le fils aîné [2]. » — « C'est par l'entremise de son Verbe très clair et très luisant que Dieu a créé le ciel, c'est-à-dire l'entendement; et la terre, c'est-à-dire le sentiment [3]. » De même, l'homme intelligible, prototype de l'homme sensible, est identique au Verbe de Dieu. « Le Logos est parent de l'homme; c'est l'archétype d'où est dérivé l'entendement humain [4]. » « L'homme sensible a été créé à l'image d'un homme intelligible, incorporel, qui est le Verbe de Dieu [5]. » « Le Logos, nous dit encore Philon, est semblable à l'homme fait à l'image de Dieu [6]. »

C. *Les anges.* — Entre le monde sensible et Dieu, Philon admet des êtres intermédiaires qui sont les anges.

« Il est nécessaire, nous dit-il, que le monde tout entier soit animé en toutes ses parties; chacune de ces parties premières, chacun de ces éléments contient les êtres qui lui sont propres et particuliers; la terre les animaux terrestres; la mer et les rivières les animaux aquatiques; le

1. *De Abrahamo*, 24.
2. *Quod Deus immut.*, 7.
3. *Leg. alleg.*, I, 9; — III, 31.
4. *De exsecr.*, 8.
5. *Q. et sol. in Gen.*, I, 4.
6. *De confus. linguarum*, 26.

feu les insectes qu'il engendre ; le ciel les étoiles. Il est donc nécessaire que l'air aussi soit rempli d'êtres. Ces êtres nous sont invisibles, et le fait n'a rien d'étonnant, puisque l'air lui-même ne nous est pas visible. Il serait cependant naïf d'en nier l'existence. Il faut bien que l'air, qui anime tout, qui anime, par exemple, l'eau et la terre, soit rempli d'âmes.

« Ces âmes sont de deux sortes : 1° Les unes sont descendues dans les corps. Si elles sont descendues dans des corps d'hommes non vertueux, elles sont, après la mort de ces hommes, précipitées dans le corps d'autres hommes également privés de sagesse, instables et rapportant leurs actions non pas à l'intelligence, mais au corps.

2° Les autres ne sont pas descendues sur la terre. Dieu s'en sert pour ses rapports avec les mortels. Elles sont les servantes consacrées du Démiurge [1]. » Ces âmes, Philon nous dit qu'on peut indifféremment les appeler : des âmes; des démons, avec les philosophes; même des héros [2]; ou plutôt des anges, avec Moïse.

Philon nous montre parfois ces anges agissant sur la terre où ils sont les « sous-diacres » des Puissances de Dieu [3]. Ce sont eux qui se présentent un jour à Abraham, sous la forme de pèlerins et qui lui annoncent la naissance d'un fils, « le meilleur des trois anges, nous dit Philon, prenant la parole, car il eût été ἀφιλόσοφον et peu convenable que trois anges parlassent en même temps [4] ».

Or, à chaque instant, dans les œuvres de Philon, les anges sont appelés des Verbes [5].

D. *Les idées*. — « Le monde intelligible est composé

1. *De gigantibus*, 2, 3, 4. — Cf. *De confusione ling.*, 34; *De somniis*, I, 22.
2. *De mundo*, 3.
3. *De monarchia*, liv. II, 1.
4. *De Abrahamo*, 22.
5. Voir, dans l'édition Mangey, I, 122, 409, 463, 638, 640, 643.

d'Idées, paradigmes incorporels [1]. » En partant du monde sensible, on peut arriver à percevoir ce monde des Idées immortelles, antérieures aux individus [2].

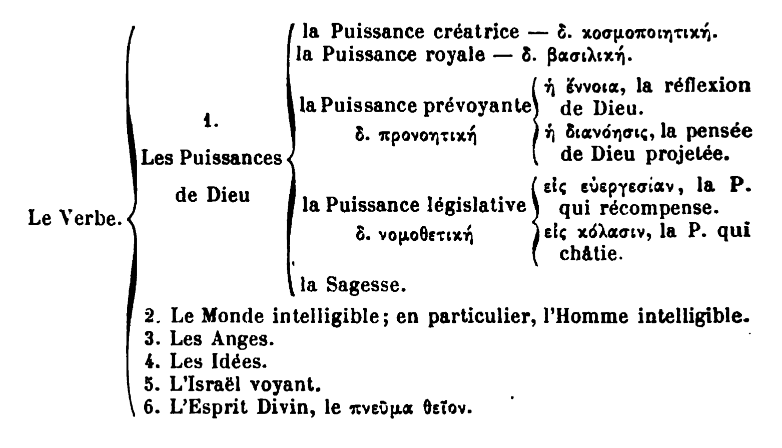
Philon ne s'est pas expliqué souvent sur ces Idées. Il y a cependant un passage de son œuvre où il les définit assez nettement :

« Les uns, dit-il [3], prétendent que les idées incorporelles sont un vain nom, sans rien de commun avec la vérité. Ils enlèvent aux êtres l'essence indispensable qui est l'archétype et le paradigme de toutes les déterminations, qui leur donne une forme et des dimensions. Ceux-là, les Saintes tables de la Loi les appellent des eunuques; car ce qui est châtré perd sa détermination et sa forme; ce n'est plus rien alors, à parler exactement, qu'une matière sans forme. Ainsi, l'opinion qui supprime les idées confond tout. » Dieu n'a pas tiré par lui-même le monde du chaos; mais, grâce aux Puissances incorporelles dont le vrai nom est *idées*, il a donné une forme à chaque genre. « En enlevant les idées qui sont la raison d'être des qualités, on supprime ces qualités [4]. »

Voici donc un nouvel élément qui entre dans la composition du Logos divin. Ce sont ces Idées qui composent le monde intelligible, essences des choses, paradigmes et types des individus, raisons des êtres et que l'on peut appeler Verbes, puisqu'elles sont précisément les Puissances de Dieu.

1. *Vita Mosis*, III, 13.
2. *De somniis*, I, 32.
3. *De sacrificantibus*, 13.
4. ἀναιροῦσα γὰρ ταῦτα, δι' ὧν αἱ ποιότητες, συναναιρεῖ ποιότητας.

Essai d'analyse de l'idée de Verbe d'après Philon le Juif.



E. *L'Israël voyant.* — Nous avons vu, par le texte du *De confusione linguarum*, que Philon donne au Verbe le nom mystique d'Israël voyant. Ce n'est pas, à proprement parler, l'indication d'un élément nouveau dont se composerait la théorie du Verbe. Mais, comme cette métaphore se reproduit assez souvent et que Philon la développe avec complaisance, il est nécessaire de l'étudier à part.

« La récompense la plus grande accordée à l'homme est la vue de Dieu. Celui qui n'épargne aucune ressource humaine pour trouver la vérité, ne rencontre, malgré tout, que l'obscurité. L'indéfini est frère de l'obscurité ; or, la nature sensible est indéfinie. Mais, tout à coup, s'ouvre à l'homme de bien la vue du monde intelligible. Le désir qu'il a de le contempler fait qu'il résiste à la vivacité de cette clarté. Le Père alors se laisse voir, autant que cette vue est possible à la nature créée et mortelle.... Il y a plusieurs façons de s'élever à cette contemplation. On peut s'y hausser, par exemple, à l'aide de la science. Mais ceux qui peuvent concevoir Dieu sans raisonnement, ceux-là sont écrits parmi les saints serviteurs de Dieu, vraiment

aimés de lui. L'un d'eux, c'est Israël [1]. » Voir Dieu, c'est donc un état surnaturel qui n'est donné qu'à des êtres au-dessus de la moyenne des êtres humains. C'est un privilège, « plus précieux que n'importe quel avantage public ou privé » [2]. A qui pourrait-il être mieux donné qu'au Logos, aux Puissances de Dieu, aux êtres purement intelligibles, aux anges qui vivent dans le voisinage de l'Être Suprême et qui sont ses divins intermédiaires près du monde?

F. *L'Esprit Divin.* — Un dernier élément est assimilé parfois chez Philon au Verbe; c'est l'Esprit Divin, qui a inspiré certains hommes comme Abraham. Philon ne lui consacre pas de développements bien précis ou bien étendus. Il importe cependant de le noter et de le retenir. Philon lui donne le nom de πνεῦμα, qui exprime à la fois le souffle et la force. C'est un mot que nous avions déjà trouvé, avec un sens religieux, chez Platon [3]; nous allons le retrouver, à chaque instant, dans les auteurs ecclésiastiques, où il représentera l'Esprit Saint et s'appliquera tantôt aux anges, tantôt aux démons, aux malins esprits [4].

Pour compléter nos renseignements, il nous faut maintenant citer les épithètes ou métaphores par lesquelles Philon désigne le Logos et qui forment, pour ainsi dire, les litanies de son saint nom.

Le Logos est appelé :

Homme de Dieu [5] (ἄνθρωπος θεοῦ);

Image, copie de Dieu (ἀπεικόνισμα) [6];

Modèle, type primitif de la cause (ἀρχέτυπος τοῦ αἰτίου) [7];

1. *De praem. et poenis*, 6, 7.
2. *Leg. ad Gaïum*, 1.
3. Ex. *Ax.*, 370 *c;* 605 *a.*
4. Ex. N. T. *Luc.*, 4, 33; I *Thess.*, 5, 19; *Hebr*, I, 14; — *Ap.*, 19, 12, 15; *Apoc.*, 16, 14, etc.
5. *De confus. ling.*, 14.
6. *De confus. ling.*, 28.
7. *De plantat. Noe*, 5.

Principe (ἀρχή) [1];
Grand prêtre du monde (ἀρχιερεύς κόσμου) [2];
Plein de lumières divines (ἐγκύμων θείων φώτων) [3];
Interprète de Dieu (ἑρμηνεύς θεοῦ) [4];
Image de Dieu (εἰκὼν θεοῦ) [5];
Soleil intelligible (ἥλιος παράδειγμα) [6];
Pilote, timonier du monde (κυβερνήτης κόσμου) [7];
Habitant des régions élevées (μετάρσιος) [8];
Nom de Dieu (ὄνομα θεοῦ) [9];
Pilote, d'un mot que Philon invente : πηδαλιοῦχος κόσμου [10];
Prophète de Dieu (προφήτης θεοῦ) [11];
Ombre de Dieu (σκιὰ θεοῦ) [12];
Fils aîné de Dieu (υἱὸς πρωτόγονος ou πρεσβύτατος θεοῦ [13]);
Empreinte de Dieu (χαρακτὴρ θεοῦ) [14];

Enfin, le Logos est exprimé par plusieurs symboles. Il est représenté par la tourterelle [15], car il aime « la solitude ». « Il ne se mêle pas à la foule des choses nées et périssables; il se tient dans les hauteurs; il est le compagnon de Dieu seul. » Il est encore symbolisé par le glaive flamboyant [16], par les vêtements [17], par le livre [18], par la manne [19], par l'Eden [20].

1. *De confus. ling.*, 28 et *passim.*
2. *De somniis*, I, 37.
3. *Leg. all.*, III, 34.
4. *Quod Deus immut.*, 29.
5. *De confus. ling.*, 28.
6. *De somniis*, I, 15.
7. *De Cher.*, 11.
8. *Leg. all.*, III, 34.
9. *De confus. ling.*, 28.
10. *De Cher.*, 11.
11. *Quod Deus immut.*, 29.
12. *Leg. all.*, III, 31.
13. *De confus. ling.*, 14; *De agric.*, 12.
14. *De mundo*, 3.
15. *Quis rerum*, 48.
16. *De Cherub.*, 9, 10.
17. *Leg. all.*, II, 2.
18. *Leg. all.*, I, 8.
19. *Quod det.*, 31.
20. *De post. Caini*, 10.

Nous pouvons maintenant nous faire une idée assez exacte de ce qu'est, pour Philon, le Logos. Prenez la notion des puissances de Dieu, telle qu'elle se trouve implicitement dans la Bible; dégagez de l'idée de Dieu ses attributs moraux, sa Bonté, sa Puissance, sa Justice, sa Sagesse; faites-en, pour ainsi dire, des êtres à deux faces, une face tournée vers Dieu, l'autre tournée vers le monde; posez que, par un mystère, car nous ne savons rien de plus, ces puissances sont autant de projections de Dieu hors de lui-même; d'autre part, élevez-vous par la considération du monde visible et de l'homme visible à la notion d'un monde intelligible, modèle éternel et incorporel de l'univers, à la notion d'un homme idéal, antérieur à l'individu homme; à ces éléments joignez la notion des Idées, telles que Platon les concevait; donnez au composé qui résulte de cet alliage des noms ou des épithètes qui marquent ses origines divines, ses rapports constants avec l'Être, son rôle dans la création et le gouvernement de l'univers; et vous aurez une première idée du Verbe de Philon, aussi nette qu'on peut se la former sans fausser la portée juste de ses théories, sans anticiper sur les théories plus précises du Logos que vous rencontrerez, après lui, chez les philosophes.

Remarquons dès maintenant combien cette notion du Verbe est peu distincte, combien elle est confuse. Comme tant d'autres écrivains, Philon a eu l'intelligence inhabile à la synthèse. Chez lui aussi les conclusions vont parfois en s'éloignant, en divergeant les unes des autres, si bien qu'on ne peut leur donner une forme définitive. Il perd souvent de vue le point fixe qui devrait servir de repère à ses discussions et de centre à ses théories. Son œuvre manque de perspective et de composition; tout y est éclairé de la même lumière et on y regrette, avec l'absence d'ordre, l'absence d'unité.

C'est ce qui nous arrête dans notre recherche à travers des notions diverses, rassemblées par un lien si fragile. Le Logos, d'après les textes que nous avons cités, c'est à la fois l'idée pensante de Dieu et le résultat de sa pensée; l'activité de Dieu et le résultat immédiat de cette activité. Le Logos, ce n'est ni une propriété subjective de Dieu, ni tout à fait un être distinct et émané de lui. Philon n'a pas su ou n'a pas pu séparer le contenant et le contenu. De là, le vague de sa théorie, les contradictions qu'elle enferme et l'impossibilité qu'il y a pour le critique à la condenser en formules nettes. Si Philon distingue les connaissances qui nous viennent de Dieu et celles qui nous viennent de son Logos, comme il nous a dit mainte fois que de Dieu lui-même aucune connaissance ne pouvait directement venir, nous sommes obligés de le trouver inconséquent. Et cette inconséquence, un manque perpétuel de précision sont ce qui nous empêche de reconstruire, en creusant le sens de chaque mot, l'idée qu'il se faisait du Verbe divin. C'est à tel point et, dans le détail, les divergences sont telles que l'on se demande si, vraiment, il ne serait pas plus exact d'appeler cette théorie la théorie des Verbes.

Ne pouvons-nous cependant faire un pas de plus? Si Philon n'a pas pris soin de condenser les différents éléments qu'il mélange, il leur a donné au moins l'unité d'un même nom, l'unité de ce nom de Verbe. L'étude du mot ne doit-elle pas nous éclairer? Que signifie-t-il et quelles idées emporte-t-il avec lui?

Appliqué aux êtres sensibles, le mot λόγος signifie d'abord *la raison*; il est la force pensante de l'homme. Ce qui fait de l'homme, comme nous le verrons plus tard, un être supérieur, c'est sa λογικὴ φύσις. Le λόγος ou λογισμός que Philon, avec son perpétuel défaut de précision, appelle aussi bien νοῦς ou διάνοια, c'est le principe qui gouverne

la nature matérielle de l'homme, qui élabore des pensées sur les données des sens.

Mais le mot λόγος a aussi un autre sens. Il désigne aussi la parole qui exprime l'idée. Les paroles découlent de l'esprit comme l'eau découle d'une source; elles sont les canaux par où se déversent, s'épanchent au dehors nos pensées. Elles révèlent nos idées; elles leur donnent une durée. Philon a été très frappé de l'excellence du langage; nous y insisterons lorsque nous nous occuperons plus tard de sa psychologie. Notons, dès maintenant, qu'il l'a conçu sous un double aspect et qu'il distingue, en plusieurs endroits de ses œuvres, la « conception intérieure » (λόγος ἐνδιάθετος) et la « pensée exprimée par la voix » (λόγος προφορικός).

Sans aucun doute, ces idées sur le logos humain, Philon les a gardées quand il a voulu se faire une idée du Logos divin; sans aucun doute, pour se représenter le Verbe divin, il a employé la méthode qu'il nous recommande pour l'étude métaphysique des attributs de Dieu. Il a élevé à l'infini des qualités qu'il rencontrait dans l'univers visible, et c'est pourquoi le Verbe divin, tel qu'il le conçoit ou plutôt tel qu'il le pressent, ce Verbe en qui se groupent les Puissances de Dieu, les idées intelligibles du monde, c'est un être analogue au Verbe humain. C'est la raison de Dieu, non pas cette raison considérée dans son essence (une fois de plus, nous ne pouvons rien dire de l'essence de Dieu), c'est la raison de Dieu considérée, pour ainsi parler, *dans sa force d'expansion*; gouvernant, non pas l'être de Dieu qui ne saurait être gouverné, mais les facultés qu'il projette hors de lui; toujours prête à révéler Dieu au monde et à transformer ses pensées pures en *pensées actives*.

Cette indiscutable analogie a conduit certains interprètes de Philon à déclarer qu'il y avait, chez lui, une double théorie du Logos. Suivant eux, il y aurait, dans la notion

du Logos, deux moments correspondant aux deux termes ἐνδιάθετος et προφορικός, un Logos pensant les idées de Dieu et un Logos manifestant Dieu dans le monde. Le premier serait *transcendant*, le second *immanent*. Keferstein et Heinze soutiennent cette théorie [1]. Ils utilisent la distinction que nous avons notée entre l'ἔννοια de Dieu (νόησις ἐναποκειμένη) et sa διανόησις (νοήσεως διέξοδος). Ils citent un texte de la *Vie de Moïse* [2] où Philon explique par une double signification du Logos la double signification du pectoral, du λογεῖον que porte le Sacrificateur. « Il y a un double Logos dans l'univers.... Il y a le Logos des idées incorporelles, des prototypes d'après lesquels le monde visible a été créé, et le Logos des choses visibles qui sont les copies de ces idées mêmes d'après lesquelles le monde sensible a été formé. » Mais Keferstein et Heinze sont dupes ici du goût que Philon professe pour la classification à outrance et pour la hiérarchie; ils sont dupes aussi du besoin qu'il avait d'expliquer la double nature du pectoral et de cette inconséquence à laquelle Philon, comme nous l'avons établi dès l'abord, est entraîné par son perpétuel désir d'allégorie.

Il n'y a pas un double Logos; il n'y a qu'un Logos ou, si l'on veut, il y en a un nombre considérable. Nous pouvons dire que l'on rencontre chez Philon autant de Verbes qu'il imagine d'êtres intermédiaires entre le monde sensible et Dieu, et nous pouvons, à notre tour, augmenter le nombre de ces Verbes en augmentant le nombre de ces êtres intermédiaires. Mais, puisque Philon les a groupés, assez mal d'ailleurs; puisqu'il en a fait un alliage, au résumé assez étrange, il convient de leur laisser du moins l'unité toute nominale que l'auteur lui-même a voulu leur donner.

1. Keferstein, *Philos. Lehre v. d. göttl. Mittelwesen*, Leipzig, 1846. — Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie*, 1872. — Voir H. Soulier, *La doctrine du Logos*, Rome, Turin, Florence, 1876.
2. II, 154.

En dernière analyse, et puisqu'il nous faut maintenant nous faire une opinion sur la réalité ou la personnalité de ce Logos, comment devons-nous le concevoir? C'est, semble-t-il, une notion empruntée à l'étude physique des corps qui va nous permettre de nous en faire l'idée la plus approchée.

L'observation et l'expérience nous révèlent des effets qui résultent de l'action de forces. La matière est d'elle-même inerte; mais des causes extérieures viennent modifier son état de repos ou de mouvement. Ces causes, ce sont les forces. Chaque force a un point d'application qui est le point du corps sur lequel elle agit directement. Elle a une direction, un sens et une intensité qui est une grandeur mesurable. Plusieurs forces, d'ailleurs, peuvent se composer entre elles.

Dans le système de Philon, nous pouvons dire que *sa matière est un ensemble de points matériels au repos, formant un système coordonné*. Si nous retranchons de cette définition l'expression de point matériel qui serait outrageante pour Dieu, si nous la remplaçons par l'expression de point géométrique, nous pouvons dire que, pour Philon, l'Être Suprême, considéré dans son essence dernière, *est un ensemble de points géométriques formant eux aussi un système coordonné. Le Verbe, c'est un système de forces parties de Dieu qui viennent modifier d'abord l'état de repos, ensuite l'état de mouvement de la matière*. Ces forces, Puissances de Dieu, idées intelligibles, ont leur origine, inexplicable et inexpliquée, dans les perfections de l'Être Suprême.

Par cette comparaison, il semble que tout s'éclaire et que les problèmes sur le Verbe se résolvent d'eux-mêmes. Pourquoi les Puissances unissent-elles les parties du monde? Parce qu'elles sont autant de forces. — Que sont la Puissance créatrice, la Puissance royale, la Puissance législative? Autant de forces. — Qu'est-ce que la διανόησις de Dieu?

Une force que développe son intelligence. — Et ces facultés de Dieu, pourquoi ne les perçoit-on pas? Parce que l'on peut bien saisir l'effet d'une force, mais on ne peut saisir la force elle-même. Le monde intelligible est un monde en puissance. Les anges sont des forces divines auxquelles l'imagination populaire a donné des formes concrètes. Si les Idées, chez Philon le Juif, ont un caractère moins nettement dynamique, c'est qu'elles sont un emprunt à Platon et que cette addition se superpose assez mal, dans l'œuvre de notre philosophe, au reste de la doctrine.

On souhaiterait que ces forces élémentaires, Philon les eût soigneusement composées; le Verbe en serait la résultante, dès lors facile à étudier. Il ne l'a pas fait. Sa théorie du Logos est encore bien rudimentaire. Mais nous voyons bien au moins ce qu'il a pressenti; nous voyons même ce qu'il faut penser au sujet de la réalité du Logos et de sa durée, car c'est une question qui se pose [1]. Le Logos est, comme une force, aussi réel qu'il est invisible; il est aussi durable que la cause dont il procède et, comme Dieu, cette cause, est éternel, il est éternel aussi.

Notre comparaison nous permettra de faire plus facilement comprendre ce qu'il nous reste à dire maintenant des rapports du Logos avec le monde sensible.

Dieu est la cause première de l'univers; le Logos est l'instrument dont il s'est servi pour cette création. Après la création, le Logos a pour rôle de maintenir la différence entre le créé et l'incréé. « A son Logos, le père de l'univers a fait un présent extraordinaire : situé aux frontières (μεθόριος), il sépare ce qui est né de ce qui n'a pas été fait.... Il se glorifie de ce don, n'étant ni incréé comme Dieu, ni créé comme nous, mais à égale distance des extrêmes, servant de gage à l'un et à l'autre. »

1. Voir Niedner C.,W., *De subsistentia τῷ θειῷ λόγῳ apud Philonem tributa*, 1848-1849.

Ce texte est tiré d'un traité, le *Quis rerum divinarum heres sit*[1], où Philon nous expose la théorie curieuse du *Verbe diviseur*, du Logos τομεύς. Dans la *Genèse*[2], Dieu dit à Abraham : « Prends une génisse, une chèvre et un bélier, une tourterelle et un pigeon. Et il prit toutes ces choses et les partagea par le milieu, et il mit chaque moitié vis-à-vis l'une de l'autre; mais il ne partagea pas les oiseaux. » Celui qui *prit* et divisa, suivant Philon, ce n'est pas Abraham, mais le Logos lui-même dont c'est le rôle de diviser.

« Aiguisé de la façon la plus parfaite, le Logos ne cesse jamais de diviser toutes les choses sensibles. » Il divise aussi l'indivisible, c'est-à-dire ce que la raison seule peut percevoir[3]. Il est l'auteur de la division suivante des facultés humaines :

L'âme	le principe raisonnable,
	le principe brutal.
La raison	le vrai,
	le faux.
La sensibilité	l'intelligible,
	le sensible.

Le Verbe est l'auteur des divisions suivantes de la matière :

La matière	le principe pesant	la terre	les continents les îles	le sec
		l'eau	les mers les fleuves	l'humide
	le principe léger	l'air	l'été l'hiver	le froid
		le feu	le feu destiné à notre utilité le feu qui anime le ciel	le chaud

1. *Quis rerum*, chap. XLVII.
2. XV, 9, 10.
3. Cf., pour cette théorie, *Quis rerum*, 26 et suiv.

Comme il divise les ensembles, il divise aussi les détails; il est l'auteur de la répartition suivante :

Les êtres inanimés	ceux qui restent sans vie et qui n'ont, comme nous le verrons en psychologie, que l'ἕξις,	
	ceux qui se meuvent et s'accroissent; ils ont la φύσις.	
Les brutes	les êtres sauvages,	
	les êtres apprivoisés.	
Les êtres raisonnables	les essences immortelles,	
	les êtres mortels	l'être mâle,
		l'être femelle.

Répartition, comme on le voit, bien puérile et fondée sur des caractères bien superficiels! Le Logos établit ces parties égales entre elles; c'est une égalité qu'aucun homme ne saurait établir. Les saisons sont égales entre elles; un petit animal en vaut un grand.

Pour expliquer ce rôle du Verbe, Philon ne sert d'une métaphore[1] : « Les êtres vivants, nous dit-il, se divisent en trois parties; chacune de ces parties se subdivise en deux, ce qui fait six divisions (il n'explique d'ailleurs pas la raison de ces divisions). La septième partie est formée du Verbe; auteur de ces divisions, il a sa place au milieu. C'est ce que signifie le chandelier sacré; il a, de chaque côté, trois branches, et une septième au milieu. Cette septième branche est ciselée et faite d'or pur. »

Les parties du monde sont opposées deux à deux; chacune d'elles a son contraire. Le chaud s'oppose au froid; le mortel à l'immortel; le sensible à l'intelligible, etc. Le Logos se tient entre les contraires et les empêche de se détruire[2]. »

Organisateur de l'univers, le Verbe en est aussi le conservateur. « C'est Dieu qui, comme pasteur et roi, conduit, suivant la loi et la justice, le monde, la terre, l'eau, l'air, le feu, les plantes et les animaux; ce qu'il y a de mortel

1. *Quis rerum*, chap. XLIV.
2. *Quis rerum*, chap. XLIII.

ou de divin; le ciel, les étoiles, le soleil, la lune, les révolutions harmonieuses des astres. Mais il a recours pour cette œuvre à sa droite raison, à son Verbe. Il lui confie ce gouvernement; il lui donne le soin de ce troupeau; le Verbe est pour lui ce qu'est un lieutenant pour un grand roi [1]. Aussi le Verbe est-il la raison cachée de ce que les hommes appellent, en général, la τύχη. « Pourquoi la Grèce a-t-elle été vaincue par la Macédoine, la Macédoine divisée puis anéantie, l'État perse renversé en un seul jour? Pourquoi l'Égypte a-t-elle perdu son éclat séculaire? C'est que le Verbe *mène la ronde* et répartit les biens du monde à chacun suivant son tour. »

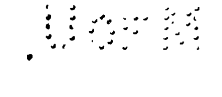
Le Verbe a pour image, sur la terre, l'âme humaine; il guide l'âme dans les efforts qu'elle fait pour connaître l'Être Suprême ou plutôt pour le connaître, lui qui en est la manifestation. C'est le Verbe qui anime les démarches du philosophe, qui fait pleuvoir pour lui la Manne divine. Lorsqu'il arrive à Philon de se sentir éclairé par la divinité, lorsqu'il entend « de son âme », il ne doute pas alors que ce soit le Verbe qui l'inspire.

Enfin, le Verbe est le garant et le soutien de la morale humaine. « Dieu l'envoie pour secourir les amis de la vertu [2]. » « Il *arrose* les vertus; il est l'origine et la source des belles actions; les quatre vertus naissent d'une racine commune qui est le Verbe de Dieu [3]. »

LE TEMPS ET LE NOMBRE

Pour compléter notre étude de la métaphysique philonienne, il nous reste à préciser rapidement l'idée qu'il se fait du temps et du nombre.

1. *De agric.*, 12.
2. *De somniis*, I, 12.
3. *De post. Caini*, 37.





Philon ne s'occupe pas de la notion d'espace. Il n'a pas vu que si le temps est une condition universelle de l'être, l'espace est un réceptacle tout aussi nécessaire; il n'a pas vu que le mouvement est la synthèse de ces deux quantités homogènes, ou plutôt, comme le feront certains philosophes tout à fait modernes et, par exemple, Herbert Spencer avec sa théorie des successions interversibles à volonté, il semble réduire l'espace au temps.

Pour lui, le temps n'est pas plus éternel que le monde. Le temps est la succession des mouvements du monde (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως)[1]. Il ne faut donc pas dire que le monde est né dans le temps, mais que le temps est né du monde. Le monde est contemporain du temps dont il est la cause (ἰσῆλιξ τοῦ χρόνου καὶ αἴτιος)[2]. Le temps n'a pas d'existence par lui-même. Le temps étant le fils du monde, le monde étant le fils de Dieu, on peut dire que le temps est le petit-fils de Dieu (υἱωνός); il se divise en passé, présent et futur. Dieu seul n'est pas soumis aux lois du temps; il n'a en lui ni passé, ni présent ni futur; mais il est l'archétype du temps[3].

Le germe de cette théorie est dans le *Timée* de Platon[4], mais, comme ce dialogue est tout pythagoricien, ce qui a dû inspirer à Philon la définition qu'il nous donne, c'est probablement la définition même d'Archytas; le temps est l'intervalle de la nature du tout (διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως)[5]. Il est intéressant de noter en passant combien cette théorie se rapproche de celle de Descartes que nous avons déjà rapproché de Philon. Pour Descartes aussi,

1. *Leg. all.*, II, c. 2; *De opif. mundi*, c. 8; *De incorr.*, édit. Cumont, 10.
2. *De incorr.*, 10, et non ἀπῆλιξ, comme lisait Mangey.
3. *Quod Deus immut.*, 7; *De mundo*, 7.
4. Platon, *Timée*, 38, *b*. χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν.
5. Voir Simpl., *Scholl. Arist.*, p. 387, *b*. 10.

l'espace et le temps sont des modes inséparables des choses; en l'absence de tout événement, le temps s'évanouit; il est la durée même des événements. Sans doute, nous pouvons, par abstraction, séparer l'étendue et la durée des sujets auxquels elles appartiennent et, en cet état, elles nous paraissent infinies ou, tout au moins, indéfinies; mais il ne s'en suit pas que l'étendue et la durée puissent exister à part du monde extérieur.

La doctrine du nombre, chez Philon, est toute pythagoricienne [1]. Il ne peut pas suivre Pythagore et ses disciples jusque dans leurs dernières démarches; le pythagorisme est avant tout une physique; le philonisme est avant tout une métaphysique. Le nombre qui, pour les Pythagoriciens, est la mesure idéale de l'harmonie universelle, est subordonné pour un Juif comme Philon à un Dieu transcendant. L'être ne saurait être identique au nombre; mais si Philon ne peut faire de ce principe une hypostase ou une cause, du moins empruntera-t-il aux doctrines mathématiques de Pythagore tout ce qui ne sera pas en contradiction flagrante avec les thèses essentielles de son système. De là viennent les longs développements que Philon consacre aux vertus particulières des nombres; il s'y complaît et paraît s'en amuser; il s'y montre d'ailleurs superficiel et parfois incohérent.

Le nombre est né de la division du temps en jours [2], car de un jour vient le nombre 1, de un mois vient le nombre 30, de un an autant de jours qu'il y en a aux douze mois, et du temps infini le nombre infini. L'unité (μονάς) est l'image de la cause première; c'est le nombre de Dieu qui existe par lui-même; c'est de plus le principe de tous

1. Voir sur la question du nombre dans Philon : J.-G. Müller, *des Juden Philo Buch*, Berlin, 1841; J. Carvallo, *Les propriétés des nombres dans Philon* (*Revue des Études juives*, n° 12, avril-juin 1883). — Rappelons ici que Philon a dû composer sur les nombres un traité perdu.

2. *De opif. mundi*, 20.

les nombres. C'est bien la doctrine de Philolaüs; l'*un* est le père [1].

Le 2 est l'image de la matière sensible et divisible: c'est le nombre du créé [2].

Le 3 désigne le corps ou bien l'existence divine, Dieu considéré non plus dans son unité, mais dans la trinité que forment avec lui ses deux principales Puissances, la Force et la Bonté [3].

La suite est pour ainsi dire le commentaire du fameux fragment mutilé de Philolaüs [4] : « Après la grandeur mathématique, limitée par 3 surfaces et que représente le nombre 4, l'être montre la qualité et la couleur dans le nombre 5; la fonction de la vie animée, ψύχωσιν, dans le nombre 6; la raison, la santé et la lumière dans le nombre 7; puis l'amour, l'amitié, la prudence, la réflexion sont communiqués à l'être par le nombre 8 ».

Le nombre 4, dit Philon, est excellent; c'est le nombre suivant lequel le monde a été orné; il est le principe de la sainte décade; en effet, si l'on ajoute la suite des nombres depuis 1 jusqu'à 4, on engendre le 10 :

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10.$$

Dans son commentaire sur le *Traité de l'âme*, Philopon cite un fragment tiré d'une leçon d'Aristote qui peut être rapproché des expressions de notre philosophe : « Les principes des idées ou nombres sont 1, 2, 3, 4 parce que ces nombres additionnés ensemble donnent 10, nombre parfait et qui a reçu son nom δεκάς, de sa propriété de contenir tous les nombres, δεχάς. Les principes soit de

1. Voir fr. 22, Boeckh, p. 169. — Cf. sur toute cette question Chaignet, *Pythagore et la phil. pyth.*, 2e vol.; Philon, *De Spec. leg.*, III, 32; *Leg. all.*, II, 1.
2. *Leg. all.*, I, 2; III, 32.
3. *Leg. all.*, I, 2; *De sacr. A. et C.*, 15.
4. *Philol.*, fr. 21, Boeckh, p. 157, cité par Chaignet, II, p. 100.

l'univers entier, soit des choses individuelles sont donc tétradiques, parce qu'ils sont décadiques et réciproquement[1]. »

Le 4 explique la proportion des accords musicaux, car on le retrouve dans la quarte, la quinte, l'octave et la double octave, « qui donnent naissance à l'harmonie la plus parfaite ». En effet, la quarte est le rapport $\frac{3}{4}$; le rapport de la quinte est $\frac{3}{2}$ ou $\frac{6}{4}$; celui de l'octave $\frac{2}{1}$ ou $\frac{4}{2}$; celui de la double octave $\frac{4}{1}$.

De plus, le 4 est le premier nombre qui « mette en relief la nature du solide ». L'unité représente le point géométrique; le 2 la ligne, « parce qu'elle se forme par la réunion de 2 points »; le 3 la surface, qui naît « de la largeur ajoutée à la longueur ». Si à la surface on ajoute la hauteur, on obtient le solide qui est représenté par le nombre 4. Cette explication peut être éclairée, suivant Philon, par un exemple tiré d'un jeu connu. « Ceux qui jouent aux noix ont coutume d'en rapprocher 3 sur un plan; puis ils en mettent une quatrième au-dessus, en formant une pyramide. Ce trigone, ainsi disposé sur le plan, s'arrête au nombre 3, qu'il ne dépasse pas; mais ce qui est ajouté forme, relativement au nombre le 4 et, relativement à la figure, la pyramide qui est un corps solide[2]. »

1. Cité par Chaignet, II, p. 112.

2. Cette théorie sur la valeur du nombre 4 ne paraîtrait plus exacte aux mathématiciens d'aujourd'hui. C'est par le nombre 6 que le solide est déterminé. En effet, la fixation d'un solide dépend de la fixation de 3 points déterminés du corps. Le premier point est lui-même fixé par ses distances à *trois* plans coordonnés, c'est-à-dire par trois éléments de même nature. Le second point est fixé par la détermination de *deux* nouveaux éléments de même nature; ce seront, par exemple, les distances de ce point à deux des plans déjà considérés. Le troisième point est déterminé par *un* nouvel élément de même nature qui est, si l'on veut, sa distance à l'un des plans déjà considérés. La fixation du solide dépend donc de *six* éléments et, par conséquent, du nombre 6. Le solide a, comme disent les mathématiciens anglais, « six degrés de liberté ».

« En outre, il ne faut pas méconnaître que, le premier parmi les nombres, le 4 ou carré est un tétragone doublement égal (4 angles droits égaux et 4 côtés égaux), mesure de justice et d'égalité. Seul, parmi tous les autres nombres, il se forme et se produit soit par l'addition ($2 + 2 = 4$), soit par l'élévation au carré ($2^2 = 4$). Quel admirable accord il manifeste dans sa forme, propriété que ne réunit aucun autre nombre! Ce 4 jouit encore d'autres belles propriétés [1]. »

C'est bien là le pur esprit de la doctrine pythagoricienne des nombres, avec ses principes étranges et ses applications contradictoires. Pour Pythagore, le 4 est un nombre sacré; l'âme est un carré; la terre est un tétragone. C'est par la sainte Tétractys que juraient les initiés de la secte : « Oui! je le jure! par celui qui a donné à notre âme la Tétractys, qui contient la source et la racine de l'éternelle nature » [2].

Le 5 est le nombre des sens; il symbolise donc la sensibilité [3]. Les Pythagoriciens en faisaient le symbole du mariage qui réunit le mâle, être impair, et la femelle, être pair.

Le 6 est le type de la génération d'après les lois naturelles. En effet, après l'unité, il est le premier nombre parfait, c'est-à-dire le premier nombre qui soit égal à la somme de ses parties aliquotes [4]. Il est composé du 3 qui en est la moitié, du 2 qui en est le tiers et de l'unité qui en est le sixième :

$$3 + 2 + 1 = \frac{6}{2} + \frac{6}{3} + \frac{6}{6} = 6.$$

Il est, en outre, d'une nature hermaphrodite et doué de la puissance de l'un et l'autre sexe; car, parmi les nombres,

1. Voir, au sujet du nombre 4, Philon, *De mundi opif.*, § 15 et 16; — *Vita Mosis*, III, 11; — *De plantat. Noe*, § 28 et 29.
2. *Carm. Aur.*, v. 47, cité par Chaignet, II, p. 117.
3. *De opif. m.*, 20; *De plantat.*, 32; *De migr. Abr.*, 37; *Vita Mosis*, III, 4.
4. Voir Euclide, prop. 36, liv. XVIII.

l'impair représente le mâle et le pair la femelle; « or, le premier des nombres impairs après 1 est le 3, le premier des nombres pairs est le 2; le produit de l'un par l'autre est le 6. Il convenait donc que l'univers, qui est la plus parfaite des choses créées, fût achevé sur le type du nombre parfait, qui est le 5. Et, comme, dans l'avenir, le monde devait être soumis à la loi de la génération de toutes choses, par l'accouplement des sexes, il devait porter l'empreinte du premier nombre composé, impairement pair, formé par l'union du mâle qui procrée et de la femelle qui conçoit[1]. »

Le nombre 7 est le plus remarquable de tous les nombres[2]. Il se prend de deux manières. « Dans la première dizaine, il est mesuré par 7 fois l'unité, étant composé de 7 unités; hors de la première dizaine, on considère deux progressions qui commencent toujours par l'unité, et de raison 2 ou 3; on prend le 7e terme : 64 le premier est le 7e terme de la progression de raison 2,

1, 2, 4, 8, 16, 32, 64;

729 est le 7e terme de la progression de raison 3,

1, 3, 9, 27, 81, 243, 729.

Nous traiterons sérieusement de l'une et l'autre forme. Or, la seconde présente un avantage très évident, car le 7e terme après l'unité, considéré dans les deux suites, est à la fois un cube et un carré, embrassant ainsi les deux aspects des essences incorporelles et corporelles, de l'essence incorporelle, en effet, à cause de la surface plane que représente le carré, et de la corporelle, à cause de la forme solide que produit le cube. »

1. *De opificio mundi*, § 14. — Cf. *ibid.*, § 3; *De septenario*, 6; *Leg. all.*, I, 2; *Quaest. et sol. in Gen.*, III, 38.
2. Pour cette étude du 7, je suivrai de très près J. Carvallo.



Le 7[e] terme de la progression de raison 2 est $64 = 8^2 = 4^3$. Le 7[e] terme de la progression de raison 3 est $729 = 27^2 = 9^3$. « Successivement, si l'on commence par le 7[e] terme, comme on avait commencé par l'unité, et continuant la progression, avec la même raison, jusqu'au 7[e] terme nouveau, on ne peut manquer de former un nombre qui sera en même temps un cube et un carré. » Faisons, à partir de 64, la progression en raison double

64, 128, 256, 512, 1024, 2048, 4096.

Le 7[e] terme

$$4096 = 64^2 = 16^3.$$

L'observation de Philon est juste, mais, ce qu'il n'a pas vu, c'est que la loi est beaucoup plus générale. Dans toute progression géométrique commençant par 1, le 3[e] terme est un carré, le 4[e] un cube et le 7[e] à la fois un carré, un cube et le produit d'un carré par un bicarré. C'est, en même temps, le carré du 4[e], le cube du 3[e] et le produit du 3[e] par le 5[e] terme.

Soit, en effet, r la raison de la progression géométrique commençant par 1, les 7 premiers termes seront

$$1,\ r,\ r^2,\ r^3,\ r^4,\ r^5,\ r^6.$$

r^2 est forcément un carré,

r^3 — un cube,

$$r^6 = (r^3)^2 = (r^2)^3 = r^2 \times r^4.$$

Le 7 a d'autres propriétés. Il est égal à $1 + 2 + 4$; il contient ainsi les rapports les plus harmoniques. Le 2 produit l'octave; le 4 la double octave. Le 7 est égal à $1 + 6$ et à $2 + 5$ et enfin à $3 + 4$. Or, $\frac{6}{1}$ représente la double octave de la quinte « et ce rapport sextuple exprime un grand intervalle entre les choses exis-

tantes ». Le rapport $\frac{5}{2}$ représente l'octave de la tierce; le rapport $\frac{4}{3}$ représente la quarte.

Philon explique ensuite le rôle que joue le nombre 7 dans la formation des triangles rectangles. Mais la perfection la plus remarquable du nombre 7, c'est qu'il est l'origine du beau diagramme

$\frac{6}{9}$	$\frac{8}{12}$

Comment le 7 est-il l'origine de ce diagramme? Philon ne nous le dit pas. Pour trouver cette origine, J. Carvallo construit, d'après la méthode pythagoricienne, le carré magique de 4. Il y trouve que le nombre 7 a pour voisins, d'une part 12 et 6, d'autre part 9 et 8 :

1	15	14	4
12	*6*	7	*9*
8	10	11	5
13	3	2	16

L'explication reste douteuse. En tout cas, Philon démontre que le diagramme « renferme tous les accords, celui de quarte, de quinte et d'octave, et qu'en outre il embrasse toutes les proportions : arithmétique, géométrique et harmonique[1] ».

1. *De opif. mundi*, § 30 et suiv.; *Quod Deus immut.*, 3; *De Abrahamo*, 5; *De decem oraculis*, 21; *Vita Mosis*, III, 27; *Leg. all.*, I, 4, 5, 6, 7; *De septenario*, 6 et suiv.; *Quaest. et sol. in Gen.*, II, 41.

Le 10 est le nombre de la perfection; nous l'avons déjà vu[1].

Le nombre 50 doit ses propriétés à ce qu'il est le produit de 5 par 10[2]; le nombre 70 à ce qu'il est le produit de 7 par 10[3]; il est le symbole de ceux qui se consacrent à Dieu. Les nombres 70 et 80 ont aussi quelques propriétés. Le nombre 100[4] est un symbole de la perfection, car il est le carré de 10.

Nous avons tenu à analyser les considérations de Philon sur les nombres. Elles occupent dans son œuvre une place remarquable et il ne nous était pas permis de les négliger. Ce n'est pas qu'elles renferment des notions bien nouvelles ou bien fécondes; ici encore, se marque l'insuffisance critique de notre philosophe et son manque d'esprit de suite. Mais il nous a semblé que cette recherche intéressait l'histoire de la philosophie pythagoricienne. « Il est assez singulier, écrit M. Chaignet[5], que ce soit à Rome que renaquirent, vers le temps de Cicéron, les doctrines de Pythagore, profondément modifiées et en partie assimilées et absorbées par l'Académie et le Portique. Le vrai berceau de cette résurrection philosophique était-il à Alexandrie, comme le croit M. Zeller? C'est en effet à Alexandrie qu'ont vécu Alexandre Polyhistor, Eudore et Arius, les plus anciens historiens de la secte; Sotion, qui avait uni à la doctrine des Sextius le dogme de la migration des âmes; enfin Philon, dont le système n'est pas sans rapport avec le néo-pythagorisme.... C'est un point d'histoire encore obscur, et sur lequel on ne peut fournir aucune solution vraiment fondée. » Nous n'apportons pas cette solution ; mais nous croyons que lorsque les historiens de la philo-

1. *De plantat.*, 29; *De congr. erud.*, 17 et suiv.; *De Decal.*, 5 et suiv.
2. *Vita Mosis*, III, 4; *De mutat. nom.*, 40.
3. *De migr. Abrah.*, 36 et suiv.; *De profugis*, 33.
4. *De mutat. nom.*, 1 et 35; *Quaest. et sol. in Gen.*, III, 56.
5. T. II, p. 301-302.

sophie pythagoricienne voudront la poursuivre, il leur faudra faire attention, plus qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici, aux traces profondes que ce système laissa dans l'œuvre de notre philosophe. Philon a été tellement frappé par la théorie pythagoricienne du nombre et de l'harmonie qu'il la suit même dans ce qu'elle a d'arbitraire et d'inconséquent.

II

Psychologie de Philon.

On se rappelle que, pour Schürer, le commentaire allégorique de la Bible, tel que nous le présente Philon, n'est que le voile destiné à recouvrir sa psychologie et son éthique. Or, il n'y a pas, à vrai dire, une psychologie de Philon. Le mot qu'employa pour la première fois, au XVI[e] siècle, Rodolphe Goclenius, le logicien de Marbourg, s'applique toujours très mal aux philosophes anciens chez qui la science de l'âme ne se sépare pas de la métaphysique ou de la morale, voire de la logique. Il convient à Philon moins qu'à tout autre.

Il ne croit pas que nous puissions connaître notre âme; l'œil qui peut tout voir ne peut se voir lui-même. Nous ne saurions dire si nous sommes faits de souffle, de sang, de feu, d'air ou de quoi que ce soit, même si nous sommes corporels ou incorporels[1]. C'est-à-dire qu'il n'admet pas la psychologie telle que nous l'entendons aujourd'hui, fondée sur ses propres observations, en dehors de toute hypothèse métaphysique. Il ne croit pas à la possibilité de l'observation intérieure, à la légitimité d'une méthode

1. Voir *Leg. alleg.*, I, 29; *De Cher.*, 32; *De mul. nom.*, 2.

subjective, à la valeur des perceptions de la conscience. L'esprit ne peut pas se dédoubler, observer et être observé, comme l'œil ne peut pas voir et être vu. On ne peut pas, disait l'autre, se mettre à la fenêtre pour se voir passer dans la rue.

Au fait, c'est l'une des objections essentielles que l'on ait faites contre la psychologie. On y répond : l'observation intérieure n'est que difficile; elle n'est pas impossible; même dans la perception des phénomènes extérieurs, il faut tenir compte d'une équation personnelle. L'objection n'en subsiste pas moins et, si des psychologues modernes ont cru nécessaire de compléter la méthode subjective par une méthode objective plus scientifique, plus précise, c'est parce qu'ils ont repris pour leur compte et en lui donnant des conséquences nouvelles, cette observation de Philon.

Toutefois, comme la morale de Philon suppose une théorie de la connaissance, comme son scepticisme ne lui interdit, en fait, que les recherches métaphysiques sur la nature, l'origine ou la fin de l'âme humaine et qu'il ne l'empêche pas de nous en donner une description très compliquée, nous sommes peut-être autorisé à recomposer cette théorie et à restituer sa psychologie qui est, comme nous le verrons, assez originale.

Pour bien comprendre cette psychologie, pour mettre de l'ordre dans cette étude, il nous faut d'abord préciser quelques termes dont se sert Philon, quelques définitions qu'il répète, quelques distinctions où il entre volontiers.

D'une façon générale, il distingue

La σχέσις, le *repos*, qui est une ἠρεμία, c'est-à-dire un état calme,

et

La κίνησις, ce *mouvement* que Platon oppose à στάσις[1],

1. *Soph.*, 250 *a*.

Aristote à ἠρεμία [1] et que Philon définit une φορά, c'est-à-dire une *translation*. Cette translation peut être de deux sortes :

μεταβατική, *linéaire*, par simple passage d'un point à un autre,

ou

εἰλουμένη περὶ τὸν αὐτὸν τόπον, *circulaire*, par conversion autour du même lieu.

Pour ce qui est de l'âme elle-même, on sait qu'une très ancienne classification la divise en sensibilité et intelligence. Platon y distinguait trois parties : l'intelligence, τὸ λογιστικόν, λόγος, νοῦς, qu'il plaçait dans la tête ; la colère ou le courage, faculté de s'émouvoir et de se porter à l'action, τὸ θυμοειδές, θυμός, qu'il place dans le cœur et qu'il compare à un lion ; enfin l'appétit, τὸ ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμία, qu'il place dans le ventre et compare à un monstre aux mille têtes. Aristote avait vu dans l'âme, acte auquel tend le corps, plusieurs degrés ; confondus chez l'homme, ils apparaissent chez les êtres inférieurs où l'on reconnaît une âme végétative, une âme sensitive, une âme pensante et raisonnable.

Philon se rappelle ces distinctions ; il les reprend. Dans un fragment de ses œuvres [2], nous voyons qu'il met à part la ψυχὴ θρεπτική, le principe de vie [3], et la ψυχὴ αἰσθητική, principe de la sensation, qui est pour Aristote l'origine de la perception, de la mémoire, de l'imagination, de l'association des idées, du désir, de la passion, de l'instinct ; son essence est, d'après Philon, le sang (αἷμα). Au-dessus, règne la ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά, l'âme raisonnable et pensante, pensée qui, suivant Aristote, dégage la forme des sensa-

1. Ex., *Nic.*, 7, 14.
2. Ex., *Joh. Monacho*, M. II, 669.
3. Aristote avait appelé cette force ἡ θρεπτικὴ δύναμις. Cf. *An.*, 2, 4, 14, ou τὸ θρεπτικόν. Cf. *Nic.*, 1, 13, 14.

tions, pense cette forme, en la pensant se pense elle-même, et, par la conscience qu'elle a de soi, devient identique à Dieu; Philon lui donne pour essence le θεῖον πνεῦμα.

Voilà de l'Aristote; voici du Platon. En plusieurs endroits de ses œuvres[1], Philon fait les distinctions suivantes dans l'âme en insistant sur cette idée que ce sont non seulement des différences de degré (δυνάμει), mais des différences de lieu :

τὸ λογιστικόν, qui a pour siège la tête;
τὸ θυμικόν, qui a pour siège la poitrine;
τὸ ἐπιθυμητικόν, qui a pour siège le foie et le ventre.

Mais nous trouvons encore chez Philon une autre classification. Elle est, celle-ci, plus compréhensive. Elle part de l'état le moins parfait de la matière pour remonter à son état le plus parfait. Elle dépasse la classification de Platon et celle d'Aristote. Elle nous servira de cadre pour exposer la théorie de la connaissance chez Philon. Notre auteur la donne avec quelques variantes[2], mais ces variantes sont sans intérêt. Dans sa forme la plus complète, cette classification établit une hiérarchie ainsi constituée :

ἕξις,
φύσις,
ψυχή,
διανοητικὴ δύναμις,
λογικὴ δύναμις.

Qu'est-ce que l'ἕξις pour Philon? Voici comment il la définit dans un texte qu'il reprend et résume plusieurs fois[3] : « Λίθων μὲν οὖν καὶ ξύλων, ἃ δὴ τῆς συμφυΐας ἀπέσπασται, δεσμὸν κραταιότατον ἕξιν εἰργάσατο. Ἥδε ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό· ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν, ἄχρις ἂν

1. Cf. p. ex. *Leg. all.*, III, 38; *De confus. ling.*, 7; *Leg. all.*, I, 22.
2. Voir *Leg. all.*, II, 7; *De mundo*, 4.
3. *De mundo*, 4; *Quod Deus immut.*, 7.

ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὡρμήθη. Ἕξεως ὁ συνεχὴς οὗτος δίαυλος. »

Ce texte est difficile à traduire; peut-être est-il permis de le rendre ainsi : « Aux pierres, au bois, matières qui tendent à se désunir, (Dieu) a donné un lien très puissant, l'ἕξις ». Philon emploie le mot peu fréquent συμφυΐα dans le sens connu où Aristote emploie le mot σύμφυσις[1]. « Cette ἕξις est un *fluide qui parcourt un circuit fermé.* » Ici encore, c'est la physique moderne qui nous prête une de ses expressions, comme il nous est arrivé déjà pour la théorie du Verbe. « Ce fluide tend du centre vers l'extrémité, et, après avoir atteint les surfaces extrêmes, il revient par un mouvement inverse jusqu'à ce qu'il ait retrouvé le lieu d'où il était parti tout d'abord. » Philon appelle ce trajet un δίαυλος; l'image est très nette; elle rappelle cette double course qui consistait à parcourir le stade, et, après avoir tourné la borne (καμπτήρ), à revenir de l'autre côté. On ne saurait demander une définition plus précise. Aristote lui-même est moins rigoureux, car, dans ses œuvres, l'ἕξις, qui représente l'*état passif*, s'oppose le plus souvent à l'ἐνέργεια[2], mais elle comprend aussi parfois l'ἐνέργεια[3]. Pour Philon, c'est l'***habitude*** au sens le plus étendu de ce mot.

L'habitude, ce ne n'est pas seulement une tendance de l'activité, une nature acquise tendant à remplacer la nature première. Elle est plus qu'une disposition à reproduire les mêmes actes; elle est plus qu'une disposition à ressentir de moins en moins les mêmes états de la sensibilité. Son domaine dépasse le domaine de la vie; elle ne suppose pas forcément l'activité, comme le veut Aristote; sa définition n'est pas une tendance des êtres vivants à persévérer dans

1. Voir *Hist. anim.*, 3, 11, 11, etc.
2. Ex., *Nic.*, 1, 8, 9; 2, 1, 7, etc.
3. Ex., *Métaph.*, 4, 20.

leur être. Descartes a fort bien vu que l'habitude comprend aussi des phénomènes de passivité, communs à tous les êtres matériels ; il a signalé une loi d'inertie, en vertu de laquelle toute modification, une fois imprimée, cesse d'être. La permanence passive des êtres matériels a des affinités secrètes avec la persistance active des êtres vivants, et c'est ce qu'avait très heureusement indiqué Philon, à sa manière, en supposant les corps traversés en tout sens d'un fluide qui en relie perpétuellement les différentes parties.

La φύσις[1] est particulière aux plantes, ou, plus exactement, c'est chez les plantes que nous la rencontrons pour la première fois. On la trouve aussi chez des êtres supérieurs. Dans l'homme, par exemple, tandis que les os « qui sont semblables à des pierres », ne possèdent que l'ἕξις, les ongles et les cheveux possèdent une φύσις, c'est-à-dire une force productrice et créatrice. Cette force peut être décomposée en un certain nombre de forces élémentaires; elle comprend, par exemple : la force qui nourrit (θρεπτική) et la force qui engendre (γεννητική). Sur ce point, il n'y a pas lieu d'insister. Cette φύσις, c'est bien la force de production telle que nous la rencontrons chez Platon ou chez Aristote[2].

Avec la ψυχή, nous montons d'un degré dans l'échelle. La ψυχή possède plusieurs facultés nouvelles et, par exemple, deux facultés essentielles[3] :

L'ἀνάμνησις, la réminiscence, symbolisée par Manassé et sœur de l'oubli, de la λήθη ;

La μνήμη, la mémoire, symbolisée par Ephraïm, gardienne des saints décrets, donnée par Dieu à l'homme du Paradis, bien préférable à la réminiscence, car elle procure des perceptions très nettes et très claires. Elle ne peut

1. Voir *Leg. all.*, II, 7; *De mundo*, 4, et surtout *Quod Deus immut.*, 8.
2. Voir Platon, *Leg.*, 892 c, *Prot.*, 315 c. — Arist., *Phys.*, 2, 11, 1.
3. *Leg. all.*, III, 30, et I, 16; *Quod det. pot.*, 19; *De sobriet.*, 6; *Quod Deus imm.*, 9.

nous abuser. Elle ne se produit qu'à la suite d'un certain nombre de phénomènes de réminiscence et d'oubli.

La ψυχή se compose de trois éléments : αἴσθησις, φαντασία, ὁρμή.

L'αἴσθησις, nous dit Philon, est une faculté qui *intègre* les impressions reçues[1] (αἴσθησις, ὡς αὐτὸ δήπου δηλοῖ τὸ ὄνομα, εἴσθεσίς τις οὖσα, τὰ φανέντα ἐπεισφέρει τῷ νῷ). Bien que Philon soit conduit à cette définition par un rapprochement de mots assez naïf, elle est juste. Nous définissons, nous aussi, la sensation : un état de conscience causé par une impression nerveuse qui se termine au cerveau. Philon n'a pas confondu l'antécédent, phénomène physiologique (τὰ φανέντα), avec le conséquent, phénomène psychologique (ἐπεισφέρει τῷ νῷ). On peut dire qu'il a nettement vu les deux éléments dont se compose toute sensation : l'élément affectif et l'élément représentatif.

Il reconnaît d'ailleurs deux sortes d'αἴσθησις[2] :

Une αἴσθησις passive (καθ' ἕξιν), qui existe même quand nous sommes assoupis, qui ne nous sert pas directement à percevoir le sensible, qui n'est, pour ainsi dire, qu'une sensibilité latente ;

une αἴσθησις active (κατ' ἐνέργειαν) qui nous sert à percevoir le sensible, car elle a été créée après la première. Elle est le résultat de sa mise en mouvement et le trait d'union qui lie la sensibilité passive à l'intelligence. De cette faculté, Philon nous dira aussi qu'elle a son origine logique (κατὰ λόγον) dans le νοῦς[3].

Nous verrons quel rôle Philon assigne à la sensibilité dans l'élaboratiou de la connaissance. Toujours est-il qu'il ne cesse d'insister sur son caractère féminin. La sensibilité, c'est Ève ; elle a été créée après l'entendement, qui

1. *Quod Deus imm.*, 9 ; *De mundo*, 4.
2. *Leg. all.*, II, 10, 11, 12, 13.
3. *Leg. all.*, II, 7.

est Adam. Lorsque l'Écriture nous dit que le Seigneur fit tomber le sommeil sur Adam, qu'il lui prit une côte et qu'il en forma la femme, ne croyons pas qu'il s'agisse ici de la création de la « compagne de l'homme ». Pourquoi la Cause première qui avait fait et créé l'homme de la terre n'en aurait-elle pas créé la femme? C'était le même ouvrier et la matière était infinie. De plus, pourquoi, formant la femme de l'homme, l'aurait-il extraite de la côte, plutôt que de telle autre partie de son corps? Et de quelle côte, d'une côte gauche ou d'une côte droite? Entendez bien ici que, les côtes, ce sont les facultés et les puissances, « car nous disons d'un homme qu'il a les côtes fermes pour dire qu'il a de la force; nous disons d'un chantre qu'il a les reins fermes pour signifier qu'il a de la vigueur à chanter ». Ève naissant d'Adam, c'est la sensibilité naissant de l'entendement.

La sensibilité était nécessaire pour aider et secourir l'entendement. L'Écriture nous apprend qu'elle fut créée pendant le sommeil de l'entendement. Qu'est-ce à dire? C'est que la sensiblité s'exerce lorsque l'intelligence est assoupie; quand l'entendement s'éveille, la sensibilité s'éteint. Et, pour le prouver, écrit Philon, « lorsque nous voulons entendre exactement quoi que ce soit, nous nous retirons en une solitude, nous clignons les yeux, nous fermons les oreilles, nous renonçons à nos sens ». Au contraire, lorsque nos sens sont excités, lorsque, par exemple, nous regardons les ouvrages artistement faits par des peintres ou des sculpteurs, notre entendement n'est-il pas oisif, comme encore lorsque notre oreille est attentive à un concert de voix?

Ainsi, « le sommeil de l'entendement est l'éveil des sens; et l'éveil de l'entendement est le repos des sens. Tout ainsi que, le soleil une fois levé, la clarté des étoiles s'obscurcit, pour augmenter lorsqu'il se couche; de même,

la clarté de l'entendement obscurcit les sens qui agissent lorsqu'il est assoupi. » Avec des métaphores et dans un langage poétique, c'est la loi connue d'après laquelle notre sensibilité varierait en raison inverse de notre intelligence, loi très discutable d'ailleurs et très discutée.

La sensibilité ne s'exerce que dans le temps présent. « Elle ne comprend pas les choses futures et ne se rappelle pas le passé. »

Ces considérations remplissent le livre II des *Allégories*.

La φαντασία, nous dit Philon[1], est une impression faite sur l'esprit (τύπωσις ἐν ψυχῇ). Les impressions introduites par les sens impriment leur empreinte « comme un cachet ». L'entendement, semblable à une cire, a reçu l'image; il la garde complètement (ἄκρως), jusqu'à ce que cette empreinte soit aplanie par l'oubli, contraire de la mémoire. L'image devient alors indistincte (ἀμυδρός) ou disparaît complètement. La φαντασία, c'est donc, pour Philon, la matière de l'imagination; ce sont les images que l'association des idées ou l'imagination transforment.

Il reste à savoir ce que Philon entend par l'ὁρμή. « Ce qui nous est apparu, ce qui a fait impression sur nous, écrit-il dans un passage obscur, dispose l'âme tantôt bien, tantôt mal; cet état de l'âme s'appelle ὁρμή, et on le définit un mouvement premier de l'âme (πρώτην ψυχῆς κίνησιν[2]). » Dans les *Allégories de la loi*, il est un peu plus explicite[3] : « L'animal est supérieur à ce qui n'est pas animal par deux qualités, la φαντασία et l'ὁρμή. La φαντασία se produit quand les objets extérieurs font impression sur l'esprit, par le moyen des sens (κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς πρόσοδον τυποῦντος νοῦν δι' αἰσθήσεως); l'ὁρμή se produit en vertu de la force

1. *Quod Deus immut.*, 9.
2. *Quod Deus immut.*, 9; *De mundo*, 4.
3. I, 11.

d'expansion de l'esprit (κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν). Développant cette force par le moyen de la sensibilité, l'entendement cherche à saisir les objets extérieurs et va vers eux, désirant les atteindre et les comprendre (ἣν τείνας δι' αἰσθήσεως ἅπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ γλιχόμενος ἐφικέσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό). »

Nous comprenons mieux maintenant ce que c'est que l'ὁρμή. Il ne faudrait pas croire que la φαντασία et l'ὁρμή correspondent aux deux sortes d'imagination que nous distinguons : l'imagination que nous appelons passive ou « reproductrice » et l'imagination que nous appelons active, « constructrice » ou créatrice. L'imagination passive, celle que les philosophes du XVII[e] siècle appelaient l'*imagination*, est la faculté de reproduire mentalement les images des choses sensibles. Elle ressemble donc assez à la φαντασία de Philon, ou plutôt la φαντασία, l'image que laisse la sensation, en est bien le premier degré. C'est la représentation de l'objet; si elle était suivie d'un jugement par lequel elle serait reconnue et rapportée au passé, nous aurions un phénomène de mémoire. Mais, comme l'explique Philon, l'empreinte s'aplanit et s'efface; nous n'avons donc là qu'un phénomène d'imagination. Et ceci encore est bien conforme à la doctrine d'Aristote, pour qui l'imagination diffère de la mémoire en ce qu'elle ne renferme pas l'idée du passé.

L'imagination créatrice ne saurait être comparée à l'ὁρμή. Pour nous, cette seconde sorte d'imagination est celle qui permet, avec des images acquises, de combiner des idées nouvelles. De là toutes les fictions du peintre ou du poète. Pour Philon, l'ὁρμή est simplement la force qui nous fait prendre contact avec les choses sensibles, lorsque ces objets ne viennent pas d'eux-mêmes nous donner une impression. En un mot, la sensation demandant le concours de trois éléments différents : l'objet

sensible, la sensibilité qui le perçoit, l'intelligence qui reçoit la sensation, lorsque l'impulsion vient de l'objet sensible, nous avons un phénomène de φαντασία; nous avons un phénomène d'ὁρμή lorsque l'impulsion vient de l'intelligence.

L'âme, avec les facultés qui la composent, marque la supériorité des animaux sur les plantes. La raison marque la supériorité de l'homme sur les autres animaux. Elle comprend deux facultés voisines et presque semblables : la διανοητικὴ δύναμις et la λογικὴ δύναμις.

La doctrine de Philon sur la raison est surtout contenue dans les livres des *Allégories de la loi*; c'est là que nous devons la chercher pour en résumer les idées essentielles que suggère à notre philosophe la synonymie allégorique établie par lui entre le personnage d'Adam et la raison.

« Lorsque l'Éternel Dieu fit la terre et le ciel, dit la *Genèse*[1], il n'y avait encore aucun arbuste des champs sur la terre et aucune plante des champs ne germait encore, parce que l'Éternel Dieu n'avait point fait pleuvoir sur la terre et qu'il n'y avait point d'homme pour cultiver le sol. » Tandis que, dans ce texte, la terre signifie l'*idée* de la sensibilité, le ciel signifie l'*idée* de l'intelligence que Dieu a créée avant l'intelligence particulière de l'homme. Cette idée de l'intelligence et l'idée de la sensibilité sont semblables à deux champs; les fruits de l'intelligence sont les idées; les fruits de la sensibilité sont les sensations. La pluie qui est nécessaire pour faire germer les arbustes et les plantes, c'est la connaissance des objets sensibles qui est nécessaire au sens, et, par suite, à l'intelligence; l'homme qui est nécessaire pour cultiver le sol, c'est l'idée de l'entendement.

« Alors un brouillard s'élevant de la terre vint arroser la

1. II, 5.

surface du sol. » Ce brouillard, c'est l'intelligence; la surface du sol, c'est la sensibilité. L'intelligence intervient pour mettre les sens en mouvement; nous retombons ici dans la théorie de l'ὁρμή.

De même, l'homme que Dieu établit dans le jardin de Eden pour le cultiver et le garder, c'est l'intelligence qui doit gouverner les sens et ne pas toucher à l'arbre du bien et du mal, c'est-à-dire ne pas céder aux passions. De même, l'aide que Dieu donne à Adam, c'est, nous l'avons vu, la sensibilité qui a pris naissance après l'intelligence et qui lui est soumise. Après le péché, lorsque la femme a fait manger à l'homme du fruit défendu, elle reste encore soumise à son mari[1], ce qui signifie que, comme l'idée de l'entendement était supérieure à l'idée de la sensibilité, la sensibilité elle-même, notre sensibilité humaine reste soumise à l'intelligence.

Philon, par malheur, n'est pas très net sur ce dernier point; c'est un des défauts qu'il doit à sa méthode. Il ne nous dit pas quelle est la définition propre du νοῦς; il ne nous montre pas avec précision comment, mêlée d'abord aux sens, l'intelligence s'en dégage par degrés pour devenir, à la fin, indépendante. Il ne nous montre pas comment l'intelligence transforme la simple représentation des objets en une représentation de leurs rapports; comment elle a une activité propre qui s'exerce sur la forme de la connaissance et se nomme la raison. Philon a entrevu ces problèmes; il a eu une idée de cette évolution dont les stades successifs correspondent aux différents progrès de la connaissance; mais il a tourné autour de ce sujet sans jamais l'aborder franchement. Parfois, il fait l'éloge de l'intelligence. Il insiste sur son origine divine, sur son antériorité par rapport aux autres

1. *Gen.*, II, 14 et suiv.

facultés; il affirme qu'un jour elle quittera la sensibilité pour retourner en elle-même, au sein de Dieu qui nous l'a prêtée, dans ce « lieu céleste » qu'elle a quitté pour venir habiter « le désèrt de l'homme »[1]. Il lui attribue et à elle seule cette faculté divine, la liberté[2]. Ailleurs, il insiste sur ses défauts, il la représente comme une faculté mensongère (ψευδῶν εἰκαστικός), instable, sujette aux égarements et à la folie et si faible qu'elle disparaît « dans l'extase, dans la mélancolie ou par suite d'une longue vieillesse[3] ».

Sur la théorie de la connaissance, voici peut-être quel est le dernier mot de Philon.

La sensibilité et l'intelligence s'exercent de concert. « Comment, en effet, l'entendement saurait-il que tel objet est blanc ou noir sans l'aide de la vue? Comment saurait-il que la voix du joueur de flûte est douce, ou discordante, sans le secours de l'ouïe? que telles odeurs sont agréables, telles autres déplaisantes, sans le secours de l'odorat? Comment apprécierait-il les saveurs sans le goût? Sans le toucher, comment distinguerait-il ce qui est doux de ce qui est rude?[4] » Inversement, la sensibilité seule ne saurait servir à percevoir; elle ne possède que la faculté de discerner (διακριτική)[5]. Toutefois, dans cette union, la sensibilité conserve une certaine indépendance à l'égard de l'entendement. Elle peut désobéir. L'entendement ordonnerait-il aux yeux de ne pas voir, aux oreilles de ne pas entendre, aux narines de ne pas sentir, ce serait en vain. Aussi ne faut-il pas dire que Dieu a donné la sensibilité à l'être vivant, mais qu'il l'a donnée *avec* l'être vivant[6].

1. *De somn iis*, I, 31.
2. *De mundo*, 5.
3. *De Cher.*, 33.
4. *Leg. all.*, II, 3. — *De Cher.*, 17.
5. *Leg. all.*, III, 16.
6. *Leg. all.*, III, 18 : οὐκ ἔδωκεν αἴσθησιν τῷ ζώῳ, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ζώου.

L'union de la sensibilité et de l'intelligence ne date pas de toute éternité.

Il y eut un temps où l'entendement, pour raisonner, ne se servait pas du sens. Philon compare cet état à celui des animaux sauvages qui vivent solitaires, à la différence des animaux sociables qui vivent par troupes. « Ne demandant qu'à lui-même ses informations, ne se servant pas du corps, il était aveugle et impuissant. Il ne pouvait percevoir les objets extérieurs; tout au plus, pouvait-il concevoir l'incorporel. C'est alors que Dieu, pour compléter l'âme de l'homme, lui donna la sensibilité qui l'inonda de lumière et lui fournit les moyens de connaître la nature des corps [1]. »

La pensée est complétée par le langage qui lui est intimement lié. « Le langage est frère de la pensée [2]. » Car la raison est la source des discours et les discours sont « l'embouchure » par laquelle s'écoulent les pensées. Le langage est l'interprète des délibérations prises dans les conseils de l'Intelligence. Il en est l'interprète et l'oracle.

Philon distingue deux sortes de langage :

Le λόγος ἐνδιάθετος, c'est-à-dire le langage inné, celui qui est au fond de notre âme, le langage intérieur, celui que nous dicte notre raison. Ce langage doit avoir pour caractère principal *la vérité*, puisque c'est lui qui nous pousse aux actes dont dépend notre vie morale.

Le λόγος προφορικός, c'est-à-dire le langage que notre voix produit au dehors [3]. Il doit avoir pour caractère principal *la clarté* pour que nos conceptions soient nettement saisies [4].

Philon a bien compris les rapports du langage et de la pensée. Il a vu d'abord que, sans la pensée, les mots ne

1. *De Cher.*, 18.
2. *Quod det.*, 12.
3. Voir Plut., M. 777 c, 973 a; Clém. d'Alexandrie, 864, etc.
4. *De judice*, 3.

sont plus que des sons vides et inertes. Il a vu surtout que le langage réagit sur la pensée, qu'il nous sert à la communiquer et qu'il contribue à la former, qu'il la fixe, qu'il l'éclaircit, qu'il la simplifie. Aussi ne cesse-t-il de vanter les services que le langage rend à la pensée.

« Le langage[1], dit-il, est frère de la raison; car le démiurge en a fait comme l'organe du composé que nous sommes, un bruit articulé. Ce langage exprime les pensées; il vient à la rencontre des conceptions de l'intelligence. Lorsque l'esprit a élaboré quelque pensée, qu'il a pris son élan, soit qu'il ait été mû par sa propre impulsion, soit qu il ait reçu des impressions du dehors, l'intelligence devient enceinte de ces conceptions[2]; mais elle ne peut les enfanter[3] jusqu'à ce que la parole, les ayant reçues par l'intermédiaire de la langue et des autres organes vocaux, mette au jour ces idées *. La voix est elle-même la plus lumineuse des pensées[4]. »

Sur la question de l'origine du langage, l'opinion de Philon ne saurait être douteuse. Il rapporte un vieux mythe d'après lequel le langage aurait été donné aux hommes par Dieu[5]. « On raconte une ancienne fable inventée des sages; depuis, comme c'est l'ordinaire, elle s'est transmise à la postérité de père en fils, et mes oreilles désireuses d'apprendre ne l'ont point oubliée. Quand le créateur eut achevé tout le monde, il demanda à un certain prophète s'il désirait encore quelque créature.... Le prophète répondit que tout était parfait et accompli, mais qu'il souhaitait une dernière création qui manquait, à savoir la parole de Dieu pour louer la création; et, à vrai dire, moins pour la louer dans ses qualités excellentes que pour

1. *Quod det.*, 34.
2. Κυοφορεῖ τε καὶ ὠδίνει τὰ νοήματα.
3. Ἀποτεκεῖν.
4. Φωνὴ δὲ τηλαυγεστάτη νοημάτων ἐστὶν αὕτη.
5. *De plant. Noe*, 30.

la raconter; car le récit des œuvres de Dieu en est un suffisant éloge.... Après que le Créateur eut entendu cette prière, il loua fort le prophète. Peu de temps après, apparut la race des musiciens et des chantres; il les fit naître d'une de ses Puissances, la Vierge Mémoire, que plusieurs auteurs, la détournant de son vrai nom, appellent Mnémosyne. Voilà la fable de nos ancêtres. »

Philon adopte cette fable pour son compte. On le voit, et, d'ailleurs, on n'en pouvait douter, Philon se déclare pour l'origine divine du langage; dans sa pensée, la meilleure preuve de cette opinion est le récit historique de la *Genèse*. C'est la théorie que combattra Grégoire de Nysse; il montrera que, si Dieu a créé le ciel et la terre, il n'a pas créé leurs noms. Mais c'est l'idée que reprendra, dans des temps tout à fait modernes, M. de Bonald qui ne trouvera pas d'autre moyen pour sortir du cercle où sont enfermées toutes les théories rationalistes sur la naissance du langage.

L'union de l'intelligence et de la sensibilité se fait par la volupté (ἡδονή)[1]. Or, la volupté est une passion.

Philon distingue quatre passions principales [2] :

Le plaisir;

Le désir;

La peine; Platon oppose déjà cette passion au plaisir [3];

La crainte.

Deux de ces passions ont pour objet le *bien*, présent ou à venir. Les deux autres ont pour objet le *mal*, présent ou à venir. — En somme, ce ne sont pas précisément des passions, au sens où nous entendons aujourd'hui ce mot. Les passions pour nous sont des inclinations exaltées et domi-

1. *Leg. all.*, II, 18.
2. *De praem. et poenis*, 12; *Quod det. pot.*, 32; *Leg. all.*, III, 90; Ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη, φόβος.
3. Voir Phil., 31 c., etc.

nantes et les inclinations des modes particuliers de notre activité, tendant à certaines fins. Or, le plaisir et la douleur, avec le désir et l'aversion qui en sont inséparables, sont les modes essentiels de notre activité, les faits les plus généraux de notre vie sensible. Aristote l'avait déjà dit, qui les retrouvait chez tous les animaux, même les plus imparfaits.

Faut-il expliquer le plaisir et la douleur par l'activité ou par l'intelligence? Philon nous dit simplement[1] : « Le plaisir est la passion qui éveille l'âme en repos lorsque l'imagination nous représente ce que nous croyons être un bien. — La douleur est la passion que nous ressentons lorsque le mal vient remplir notre âme de deuil. » Il est curieux de rapprocher ces définitions de l'idée des Stoïciens qui, suivant Cicéron, faisaient naître le plaisir et la douleur *ex opinione boni et mali*. Comme les Stoïciens, Philon semble confondre le plaisir et la douleur avec la connaissance du plaisir et la connaissance de la douleur.

Les passions se composent de trois éléments[2] : la passion elle-même; sa cause extérieure; son résultat intérieur[3]. On peut, de la sorte, décomposer les quatre passions :

plaisir,	ce qui plaît;	avoir du plaisir.
désir,	— est désirable;	— du désir.
peine,	— est pénible;	— de la peine.
crainte,	— est à craindre;	— de la crainte.

En principe, les passions sont exécrables[4]. Le plaisir, par exemple, est un élément de trouble et d'erreur. Philon l'appelle « changeant et semblable à un serpent[5] ». « La sensibilité donne à l'esprit des notions exactes de blanc et de

1. *De decem orac.*, 28.
2. *Leg. all.*, III, 89.
3. τὸ πάθος; τὸ ποιητικόν; τὸ ἀποτέλεσμα
4. *Leg. all.*, III, 20; III, 35.
5. ποικίλη καὶ ὀφιώδης.

noir, de chaud et de froid. Mais, s'en tenir là et croire que nos perceptions sont identiques aux objets perçus, ce serait imiter l'erreur des philosophes qui disputent de la nature fort peu naturellement. Le plaisir transforme ces données des sens en les transmettant à l'intelligence. C'est ainsi que l'on voit souvent des hommes épris de femmes très laides; ils leur trouvent de belles formes, de belles couleurs, de belles chairs et des membres bien proportionnés. »

Philon reconnaît pourtant que les passions sont parfois une aide pour nous. « Car le plaisir aide à la perpétuation de notre race. Le désir, la tristesse, la crainte aiguillonnent l'âme et lui donnent de l'activité. La colère produit souvent des actes utiles[1]. » Les passions, telles qu'il les entend, comme les manifestations directes de notre activité, nous sont utiles comme cette activité même.

III

Morale de Philon.

On pourrait peut-être trouver, chez Philon, les éléments d'une logique. Il reconnaît, par exemple, dix catégories[2]: la substance, la qualité, la quantité, la relation, l'action, la passion, la manière d'être, la situation, le temps, le lieu. Il nous donne de même une théorie de l'homonymie et de la synonymie[3]. L'homonymie, dit-il[4], désigne un seul nom appliqué à plusieurs sujets. Ex. : Κύων, qui désigne à la fois : le *chien* au sens propre du mot; des animaux diffé-

1. *Leg. all.*, II, 3.
2. *De decem oraculis*, 8. En grec, οὐσίαν, ποιόν, ποσόν, πρός τί, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κεῖσθαι, χρόνον, τόπον.
3. Cf. Arist., *Rhet.*, 3, 2, 7.
4. *De plantat. Noe*, 37.

rents, comme le *chien de mer*; la *constellation du chien* d'Orion; certains *philosophes* d'Athènes. La synonymie désigne plusieurs noms appliqués à un même sujet. Ex. :

ἰός, ὀϊστός, βέλος, qui signifient la *flèche*;

εἰρεσία, κώπη, πλάτη, qui signifient la *rame*, ce qui n'est pas tout à fait exact, car, dans la langue classique, εἰρεσία désigne le *mouvement des rames*; κώπη, le *manche de la rame*; πλάτη, l'*extrémité plate de la rame*;

σκίπων, βακτηρία, ῥάβδος, qui signifient un *bâton*.

Mais la logique de Philon, si elle existe, est bien rudimentaire et bien mal coordonnée.

Il n'en va pas de même pour sa morale[1].

Pour la définir, Philon rappelle qu'Aristote avait classé les sciences en sciences poétiques, sciences pratiques et sciences spéculatives. « Il y a des sciences qui sont purement contemplatives, comme la géométrie, l'astronomie; d'autres qui sont purement pratiques, comme l'architecture et la ferronnerie. » Mais la connaissance de la vertu est une science à la fois contemplative et pratique. Elle est théorique, s'il est vrai que c'est la philosophie qui nous y achemine par trois de ses parties : la logique, l'éthique, la physique. Elle est aussi pratique : la morale c'est l'art de conduire cette vie qui renferme toutes nos actions. La vertu, c'est à la fois « un bel arbre à voir et un bon fruit à manger ». C'est ce que nous remarquons lorsqu'à notre tour nous reconnaissons deux parties dans la morale : une morale *spéculative* qui est proprement la *science du bien*; une morale *pratique*, qui est plus proprement la *science des devoirs*. Ainsi, pour Philon, la morale est à la fois une science et un art. Notons qu'il place la science avant l'art. Il quitte ici la méthode inductive qui lui servait en métaphysique à définir les attributs de Dieu. Voulant non pas

1. Cf. M. Wolff, *Die Philonische Ethik. Philosophische Monatshefte*, 1879.

énumérer nos devoirs, mais bien les démontrer, il établit d'abord des principes dont il partira.

Il n'y a pas d'ailleurs de philosophe chez qui la morale soit plus intimement liée à la métaphysique. Toutes les obligations morales des Juifs découlaient de leurs croyances dogmatiques. Obligation de servir Dieu, de l'adorer, de le prier; devoir de mener une vie pure et sainte; prescription d'aimer le prochain, de lui être charitable; toutes ces règles sont des corollaires des dogmes fondamentaux du mosaïsme. Philon ne l'oubliera jamais. S'il ne donne pas comme sanction à sa morale l'existence d'une autre vie, c'est que cette existence n'est jamais alléguée expressément dans la législation mosaïque, où elle résulte tout au plus de la croyance au *se'ôl*, lieu habité par les morts. Cette réserve faite, la morale de Philon part de sa métaphysique. Elle y revient aussi puisque, s'il ne promet pas à l'homme de bien l'immortalité de l'âme et la sanction d'outre-tombe, il lui assure comme récompense, dès ce monde, la vue parfaite de Dieu.

Dieu nous a donné une conscience qui est la faculté de juger nos actions et celles des autres. C'est un nouveau sens, une sorte d'instinct qui nous fait préférer les bonnes actions aux mauvaises. Ce sens est infaillible [1]. Or, il nous révèle l'existence de deux principes différents, le bien et le mal. Ces deux principes sont incompatibles [2].

Le vice est la qualité d'un acte que l'on conforme au mal; la vertu est la qualité d'un acte que l'on conforme au bien.

Philon distingue deux sortes de vices [3] : l'un ἐν σχέσει qui semble bien être simplement la disposition au vice, sans effet pratique;

1. Cf. M., I, 30, 196, 236, 291; II, 49, 195, 649.
2. *De sobr.*, 13. 'Ακοινώνητον φύσει κακῶν τὸ ἀγαθόν.
3. *Leg. all.*, III, 10.

L'autre, ἐν κινήσει, plus détestable que le premier, car il tend à avoir des effets pratiques.

Cette division s'applique naturellement à la vertu [1]. Il y a une vertu qui n'agit pas et qui est plutôt une disposition à la vertu que la vertu même; il y a au contraire une vertu active, qui puise dans son activité le principe de sa force, qui s'exerce sans cesse et qui est la vraie vertu.

Le vice, pour Philon, est la punition de ceux qui rapportent tout à eux-mêmes et qui ne prennent soin que de leur corps. La vertu est la récompense de ceux qui s'occupent surtout de leur âme et qui rapportent tout à Dieu. Philon rappelle à chaque instant cette opposition entre les « amateurs d'eux-mêmes » et les « amateurs de Dieu ». Il prête aux premiers un discours curieux à l'adresse des seconds [2]. « Le corps, disent-ils, n'est-il pas le domicile de l'âme? Pourquoi donc n'aurions-nous pas soin de la maison pour qu'elle ne devienne pas une masure? Les yeux, les oreilles et tous les autres sens, ne sont-ils pas les satellites et amis de l'âme et ne devons-nous pas tenir autant de compte de ceux qui nous défendent, qui sont nos amis, que de nous-mêmes? La nature a-t-elle produit les voluptés, les plaisirs, les jouissances, durant tout le cours de notre vie, pour les morts, pour ceux qui ne sont jamais nés, ou bien pour les vivants ? N'acquérons-nous pas des richesses, de la gloire, des honneurs, des états et des principautés... afin de pouvoir vivre non seulement en sûreté, mais aussi dans le bonheur?... Ceux que l'on appelle des amateurs de vertu sont d'ordinaire vils, méprisés, humbles, nécessiteux,... sales, mal habillés, pâles et décharnés, avec la faim toujours devant les yeux, maladifs à force de jeûnes, prêts à mourir. Ceux qui ont

1. *De sobrietate*, 9, 10.
2. *Quod det.*, 10.

soin d'eux-mêmes sont riches, honorés, puissants, loués toujours, toujours glorifiés; sains, gras et robustes, amis de la bonne chère et des plaisirs délicats, ignorant le travail et vivant en compagnie des voluptés qui apportent à leur âme des plaisirs par tous les sens. » Le discours est séduisant; mais il est, dit Philon, sophistique. S'il a quelques chances de réussir, c'est que les hommes vertueux sont peu exercés aux prestiges de la parole. Mais Dieu déjoue ce discours, et le vice est la punition qu'il envoie à ceux qui le tiennent et qui en pratiquent les maximes.

Le méchant est puni par les *malédictions*; tout un traité de Philon est consacré à ce sujet. La première malédiction est la pauvreté, l'indigence, la disette. Si tu es méchant, les ennemis te gâteront ton blé ou te le moissonneront; les sauterelles l'envahiront; les vers « vendangeront » ta vigne; tes olives sécheront sur l'arbre. Il ne tombera pas de pluie, et les villes, pleines de poussière, seront désertées; les hommes se mangeront les uns les autres. « Le père, dit la vieille traduction, happera et mangera la chair de son fils, la mère les entrailles de sa fille, les frères de leurs frères et les enfants de leurs pères : ainsi toujours les plus faibles seront les méchantes et exécrables viandes des plus puissants, ne plus ne moins qu'ont été les enfants de Thyestes. »

La seconde malédiction est la servitude. Ceux qui pratiqueront le vice auront pour maîtres leurs ennemis les plus impitoyables; ils souffriront dans leur corps, par les châtiments qui leur seront infligés et dans leur âme en voyant ces ennemis hériter leurs terres, leurs maisons, tuer leurs bêtes, emmener leurs femmes et leurs filles.

En outre surviendront les maladies corporelles, la fièvre, la phtisie, la gale, la jaunisse, les apostumes, les maux d'intestin et d'estomac, la pneumonie, la paralysie, etc.

Les hommes auparavant bien faits et bien portants deviendront maigres, faibles et ridés. Leurs ennemis dégaineront contre eux leurs épées et eux seront devenus si craintifs que le seul bruit des feuilles les remplira d'alarme. Le matin, ils souhaiteront le soir; le soir, ils désireront le matin.

A ces malédictions, il faut en joindre une dernière, plus grave encore. Le méchant sera privé de la connaissance de Dieu. Il sera plein de ténèbres et n'aura aucune part à cette lumière divine qui nous permet d'apercevoir et de comprendre [1].

Aussi bien, le vice n'est pas irrémédiable. L'homme vicieux peut se repentir; il obtiendra son pardon, grâce à l'intervention de trois intercesseurs, de trois *paraclets* :

1° La douceur et la bonté de Dieu;

2° La sainteté de ses chefs, dont les requêtes seront exaucées de Dieu;

3° Son propre amendement [2].

« J'ai, dit Philon, déclaré, sans en rien cacher, les malédictions et les punitions que doivent souffrir ceux qui méprisent les Saintes Lois, la justice, la piété, et les gens aussi qui, séduits par de fausses opinions, forgent plusieurs dieux.... Toutefois, s'il s'en trouve qui reçoivent ces punitions, ces châtiments, comme étant destinés moins à les perdre qu'à les avertir; si, honteux de leurs péchés, ils reviennent de tout cœur dans la bonne voie, se blâmant de leurs fautes, publiant et confessant en public leurs erreurs,... ceux-là pourront acquérir la grâce du Dieu sauveur et miséricordieux.... Fussent-ils au bout de la terre, sujets à leurs ennemis,... ils seront, en un jour, affranchis et remis en liberté; et leurs maîtres, épouvantés, étonnés d'un changement si soudain, auront honte de commander à des hommes meilleurs qu'eux. » « Lors-

1. *Leg. all.*, III, 3.
2. Cf. la fin du *De exsecrationibus*.

qu'ils auront bien pleuré leurs fautes, ils rentreront en possession de leurs anciens biens;... ceux qui s'étaient moqués de leurs hurlements... sentiront à leur tour la gravité de leur péché. »

Philon ne croit pas à la méchanceté primitive de l'homme. C'est l'ignorance qui est la cause de ses péchés. C'est de cette source que coulent, comme d'une fontaine, les mauvaises actions, « source qui ne donne jamais une liqueur douce et salutaire, mais une liqueur amère ». Aussi le législateur n'est-il pour personne plus sévère que pour les hommes ignorants et hautains [1]. Ici encore, et bien que nous devions revenir sur ce sujet, comment ne pas remarquer dans la morale de Philon l'influence de Platon pour qui la vertu est identique à la science, et le vice identique à l'erreur?

L'œuvre de Philon n'est qu'un perpétuel éloge de la vertu, de cette vertu qui doit être « l'œuvre de toute notre vie ». La vertu est la source de toute joie, de tout bonheur. Admirable en elle-même et dans ses effets, seule belle comme Dieu seul est beau, perpétuellement féconde et pourtant éternellement vierge, utile à chacun de nos actes, patrie des sages que les méchants eux-mêmes n'osent calomnier, trait d'union sublime entre le ciel et la terre, entre le monde et Dieu, la vertu est, dans notre âme, l'image de l'Être suprême.

L'homme y arrive en se débarrassant des passions. Lorsque ces passions sont basses, l'entendement doit chercher à en triompher par la force. Lorsque ce sont au contraire des passions dangereuses, « fières, superbes, enflées », il vaut mieux que l'entendement renonce à la lutte et que, à l'exemple de Jacob qui se cacha de Laban le Syrien, puis, avec tout ce qui lui appartenait, s'en alla passer le fleuve

1. *De ebrietate*, 3.

et gravir la montagne de Galaad, il fuie le premier avec toutes ses qualités, qu'il passe la rivière des choses sensibles et s'élève à la haute et sublime nature de la vertu parfaite [1].

Pour parvenir à la vertu, il est nécessaire de prendre un certain nombre de précautions accessoires. La principale est de se méfier du sophiste, ennemi capital de l'homme vertueux. Le sophiste a des artifices qui charment et corrompent les hommes de bien. Fier de sa langue effrénée, il est hardi et présomptueux. Il faut donc que l'homme de bien, après avoir acquis la connaissance des bonnes idées et des bonnes œuvres, s'instruise dans l'art des belles paroles. Ainsi armé, il sera de force à repousser les escarmouches des sophistes. Sinon, s'il n'a étudié que la vertu, s'il est complètement étranger aux prestiges du discours, il lui sera prudent de rester dans sa demeure et de fuir les controverses ou les discussions. C'est ce que fit Moïse. Il refusa de combattre avec les Mages jusqu'à ce que Dieu lui eût adjoint Aaron. Abel, qui fit autrement et qui suivit Caïn dans les discussions où il l'entraînait, porta la peine de son imprudence.

Quant aux vertus particulières, Philon en cite un grand nombre [2] : la piété, la sainteté, la véracité, la justice, la dévotion, la loyauté dans les serments, l'équité, la fidélité aux conventions, la « sociabilité », la discrétion, qu'il semble avoir empruntée aux pythagoriciens, la sagesse, la modération, la tempérance, la douceur, la retenue dans les désirs, l'égalité d'humeur, la pudeur, etc.

Mais il se tient surtout à quelques vertus principales. On se souvient que Platon faisait à chacune des parties de l'âme correspondre une vertu : à l'ἐπιθυμία, la tempérance (σωφροσύνη); au θυμός, le courage (ἀνδρία); au νοῦς,

1. *Leg. all.*, III, 5.
2. *De mercede meretricis*, 3.

la sagesse (σοφία). La vertu parfaite, pour lui, est la *justice*, δικαιοσύνη, qui résulte de l'accord des trois autres, chaque faculté de l'âme exerçant sa fonction propre et se subordonnant à celle qui lui est supérieure.

Philon fait passer toute cette théorie dans sa morale. Il y a, d'après lui, une vertu principale, la *bonté*, qui naît de la sagesse de Dieu, c'est-à-dire de son Verbe [1]. Elle donne naissance aux quatre vertus cardinales :

Σωφροσύνη, qui est, pour ainsi dire, le *bon sens* (littéralement l'état sain de l'esprit), qui correspond à l'ἐπιθυμία et nous indique ce qu'il nous faut choisir (τὰ αἱρετέα);

'Ανδρία, le courage, qui correspond au θυμός et nous indique ce qu'il faut endurer (τὰ ὑπομενετέα);

Φρόνησις, la prudence (Platon disait σοφία), qui nous indique ce qu'il faut faire (τὰ ποιητέα);

Δικαιοσύνη, la justice, qui résulte de l'harmonie des trois parties de l'âme et nous indique ce qu'il faut rendre à chacun (τὰ ἀπονεμητέα).

Seulement, Philon est Juif. Aux quatre vertus du paganisme, il en ajoutera donc deux qui leur sont même à ses yeux supérieures : ὁσιότης, la sainteté, qui est bien une vertu chez Platon [2], mais qui n'y a point rang de vertu cardinale; εὐσέβεια, la piété [3].

Les vertus sont de justes milieux entre deux vices :

le *courage*	entre	la *témérité*	et la *lâcheté*,
le *bon sens*	—	l'*irréflexion*	et l'*abstention* (φειδωλία),
la *prudence*	—	la *fourberie*	et la *folie*,
la *piété*	—	la *superstition*	et l'*impiété*.

1. *Leg. all.*, I, 19; I, 22. — *De SS.*, 25.
2. Cf. *Euthyphr.*, 14 e, etc.
3. *De exsecrationibus*, 7; — *Vita Mosis*, III, 27; *De concupiscentia*, 12. — A ce propos, nous nous demandons si, à l'époque de Philon, on ne devait pas écrire plutôt εὐσέβηα, orthographe que l'on trouve dans les inscriptions attiques du Ier siècle av. J.-C. (Cf. CIA. 3, 788, 4; 789, 4; 836, 3; V. Meisterh., p. 37, 20.)

Philon, qui suivait à l'instant Platon, suit maintenant Aristote. Il ne se fait aucun scrupule de mélanger ces deux morales, si différentes, puisque l'une propose à l'homme pour bien suprême le bien en soi, l'autre un bien propre à l'homme et résidant, en fait, dans l'exercice de son activité. Ce second point de vue avait conduit Aristote à considérer la vertu comme identique, non pas à la science, mais au bonheur bien entendu; il l'avait amené à distinguer, à côté de la vertu contemplative, les vertus pratiques, définies un juste milieu. Philon reprend cette définition sans bien remarquer que le caractère concret qu'il attribue aux vertus est en contradiction avec l'origine abstraite qu'il leur supposait plus haut.

Sur chaque vertu particulière, on trouverait dans son œuvre des développements assez considérables. Par exemple, la *sagesse* est la plus puissante et la plus excellente des vertus; elle illumine « les yeux de notre esprit qui pénètrent les corps et recherchent la nature des êtres incorporels. Elle est une image des astres célestes [1]. » Il y a, d'ailleurs, deux sortes de sagesse : l'une particulière, ἐπὶ μέρους, qui n'est pas tout à fait bonne, puisqu'elle dépend de l'homme et meurt avec lui; l'autre générale, καθόλου, qui réside en la sagesse de Dieu, qui est bonne et incorruptible comme son incorruptible demeure [2].

Il définit le courage : « Ce n'est pas la rage, la fureur belliqueuse qui naît de la colère. C'est la constance qui permet de supporter les accidents fâcheux de la vie, la pauvreté, la mutilation des membres, la maladie; qui recherche la vraie richesse, cette richesse qui conserve à l'âme ses bijoux et ses joyaux [3]. »

Ailleurs [4], il attribue à la sagesse les qualités qu'en

1. *De fortitudine*, 3.
2. *Leg. all.*, I, 25.
3. *De fortit.*, 1, 2. Cf. fr. M. II, 665.
4. *De fortit.*, 3.

général il accorde à la justice; il la considère comme résultant d'un heureux accord des facultés de l'âme.

A la piété il rattache la philanthropie, l'amour des hommes, cette vertu que Moïse a montrée à son peuple lors de sa mort en ne choisissant pas lui-même son successeur, mais en priant Dieu de le lui désigner; vertu qui s'étend non seulement à nos rapports avec les hommes, mais aussi à nos rapports avec les plantes et les animaux. C'est elle qui nous commande de secourir le pauvre, de ménager les débiteurs, d'accueillir les étrangers, d'épargner les ennemis[1].

Toutes ces vertus réunies constituent la vertu. Or, c'est par la vertu seule que l'homme arrive à la vraie noblesse; Philon a pris le soin de le démontrer dans le petit traité *De nobilitate*. Ceux qui louent et exaltent la noblesse sont grandement à reprendre, s'ils pensent qu'une personne est noble parce qu'elle est sortie d'une riche et illustre famille; car les vrais biens résident non dans le corps, mais dans l'esprit. Ceux-là seulement sont nobles qui sont prudents et justes, fussent-ils descendus d'esclaves nés et nourris dans nos maisons. « Quel profit peut apporter à celui qui a perdu la vue le fait que ses ancêtres avaient la vue claire et perçante? A celui qui ne sait bien parler, que sert-il d'avoir eu des aïeux éloquents? A celui qui est sec et décharné, que sert-il d'avoir eu des ancêtres couronnés aux jeux olympiques? Sont-ils pour cela plus robustes et plus forts, ces hommes qui se vantent ainsi de leur longue race? » A cet égard, tous les hommes sont nobles, étant issus du premier homme. S'il en est parmi eux qui méritent plus que d'autres ce titre, ce sont ceux que leurs vertus élèvent au-dessus du commun de leurs semblables.

1. Cf. *passim* le De *humanitate*.

De même, c'est par la vertu seule que l'homme arrive à la *liberté*. Nous avons perdu le traité où Philon démontrait que le méchant est esclave; mais nous avons conservé celui où il démontre que l'homme de bien seul est libre. « Il y a, dit-il, une servitude de l'âme et une servitude du corps. » Les maîtres du corps sont les hommes; les maîtres des âmes sont les péchés, les passions et les affections. La liberté peut se prendre dans le même sens; il y a une liberté du corps que nous avons lorsque notre corps est indépendant et n'est point soumis à quelqu'un de plus puissant. Il y a aussi une liberté de l'esprit, qui rend l'âme exempte de toutes les passions.... En ce sens, celui qui est vraiment libre, maître et Seigneur, celui qui peut répéter le vers de Sophocle : « Dieu est mon maître; je n'obéis à aucun mortel », c'est l'homme qui s'est fait une loi de n'obéir qu'à Dieu, qui ne craint ni la mort, ni la pauvreté, ni l'obscurité, ni le malheur. Tels ont été les sept Sages en Grèce, les mages en Perse, les gymnosophistes de l'Inde, les Esséniens en Judée. La liberté est le privilège de ceux qui pratiquent le principe « vivre suivant la nature », notre nature étant pour Philon d'aimer Dieu et de le servir.

Il est arrivé à Philon d'exposer une fois quelle est pour lui la morale idéale, dans ce traité *De vita contemplativa sive de supplicum virtutibus*, que ses éditeurs ont rejeté souvent comme apocryphe, et que nous persistons à tenir pour authentique, après les travaux très précis de Massebieau et surtout après l'édition particulièrement soignée qu'en a donnée Fred. C. Conybeare[1]. En résumant cet ouvrage, nous nous ferons une idée de l'idéal philoso-

1. Cf. la brochure déjà citée de Massebieau et : *Philo about the contemplative life or the fourth book of the treatise concerning virtues, critically edited with a defence of its genuiness*, by Fred. C. Conybeare, M. A.; Oxford at the Clarendon Press, 1895.



phique de Philon. Non que Philon donne de cet idéal une description abstraite; il proteste qu'après avoir parlé des Esséniens, il parlera des Thérapeutes « sans rien ajouter à sa matière, sans y mêler aucun artifice »; mais, les Thérapeutes représentant pour lui la perfection morale, décrire la vie de ces philosophes, c'est décrire la vie de l'homme vertueux par excellence.

Les Thérapeutes adorent un seul Dieu. Ils apprennent tous les jours à le contempler, jusqu'à ce que, possédés de l'extase divine, ils soient parvenus à la contemplation qu'ils désirent. Ils laissent de bon gré leurs biens à leurs fils et à leurs filles, ou à leurs amis. Ils quittent les villes et s'en vont habiter, hors les murs, dans des métairies ou des jardins. Ils recherchent la solitude, non qu'ils aient l'horreur des autres hommes, mais parce qu'ils craignent de corrompre au milieu d'une société la rare pureté de leurs mœurs. Leurs maisons sont de peu de valeur; elles les protègent seulement contre les ardeurs du soleil et le froid. Chacun a sa chambrette; il n'y doit porter ni viande, ni breuvage, mais seulement les lois et arrêts de Dieu. « Ils ont donc toujours la mémoire de Dieu, sans jamais l'oublier; en leurs songes même, il ne leur est rien représenté que les beautés des Puissances divines; il y en a même beaucoup qui redisent et récitent, en dormant, les belles et excellentes sentences de la philosophie. »

Les Thérapeutes prient Dieu tous les jours deux fois, le matin et le soir. Quand le soleil se lève, ils demandent que le jour leur soit heureux. Quand il se couche, ils demandent que leur âme soit délivrée de l'importunité des sens. Le reste du jour, ils l'emploient à l'étude; ils s'adonnent à la Sainte Écriture, étudient la philosophie qui leur a été laissée par leurs ancêtres, « y cherchant les allégories », « parce qu'ils croient que la parole n'est que le signe d'une nature cachée ». Ils ont des livres et

des commentaires de leurs prédécesseurs. Ils s'en nourrissent, puis, après leurs exercices de contemplation, ils composent, sur toute sorte de mesures, avec des rythmes graves et de belles cadences, des chants en l'honneur de Dieu.

Les Thérapeutes demeurent six jours entiers à part, dans leurs chambrettes. Ils y philosophent. Le septième jour, ils sortent tous ensemble et viennent s'asseoir par ordre, suivant leur âge, avec un maintien honnête, les mains dans les plis de leur robe, la droite entre la poitrine et la barbe, la gauche sur le côté. Le plus ancien prêche, d'une voix modeste, avec raison et prudence, cherchant, simplement et sans désir de paraître, le sens vrai de l'Écriture. Cependant, les autres écoutent, sans faire aucun bruit et ne témoignant leur assentiment que par un clin d'œil ou un signe de tête. Les femmes sont admises à ce prêche; mais elles sont séparées du prédicateur par une muraille.

Aucun d'eux ne prend de nourriture avant le coucher du soleil, pour marquer que le jour est consacré à l'étude. Certains restent trois jours sans manger; quelques-uns même six jours; ils se nourrissent d'air et de rosée, comme les cigales de la fable. Leur habillement est très simple; ils ont en hiver une robe épaisse, en été une chemise de lin. De loin en loin, ils se réunissent pour un banquet; ils y viennent tout habillés de blanc; avant de s'asseoir à table, ils lèvent les yeux et les mains au ciel. Les femmes mangent avec eux; bien que vieilles, elles sont vierges; elles se placent à gauche, tandis que les hommes se placent à droite. Les lits de table sont des nattes placées à terre. On donne comme breuvage aux convives non du vin mais de la belle eau fort claire : « de la froide au commun et de la chaude aux anciens qui sont plus délicats ». Ils ne mangent que du pain, des viandes non sanglantes et du sel. Lorsque le service est prêt, le repas ne commence

point; le silence se fait; chacun retient son haleine. Alors un ancien cherche une difficulté dans les Saints Livres et, pendant que les autres prennent leur repas, quelqu'un s'efforce de la résoudre, en cherchant sous les mots la beauté singulière des idées. Cette instruction terminée, tous frappent des mains. Le prédicateur se lève, chante une hymne en l'honneur de Dieu; tous en répètent le dernier verset. Les jeunes emportent la table. Pendant la nuit qui suit le banquet, ils se livrent à des danses. Les hommes dansent d'abord à part, ainsi que les femmes; puis les deux danses se mêlent.

« Le lendemain, ajoute Philon, ils n'ont point la tête pesante ou les yeux lourds. Ils sont plus éveillés qu'ils ne l'étaient avant le banquet; à l'aube, ils recommencent leur prière. »

On ne peut se garder de trouver un peu naïve la description que nous donne Philon de la vie des Thérapeutes; mais, puisque, dans toute son œuvre, il ne nous donne pas d'exemple d'une vie plus parfaite et plus vertueuse, n'était-ce pas par là qu'il convenait de terminer le bref exposé que nous voulions donner de ses idées morales?

IV

Politique de Philon.

La morale comprend plusieurs sciences accessoires. L'une de ces sciences est l'Économique, qui enseigne la façon de conduire une maison. Il y en a une autre qui enseigne à garder la bienséance dans les banquets, la συμποτική. Mais, parmi les sciences accessoires de la morale, la plus importante est, sans doute, la Politique [1].

1. *De ebrietate*, 22.

D ailleurs, la Politique a beaucoup de rapport avec l'Économique. « La maison est une ville en petit, en raccourci, et le ménage une administration réduite. De sorte que la ville est une grande maison et l'administration publique un grand ménage en commun [1]. »

Platon avait fait suivre sa morale d'une politique à laquelle il donnait le même objet : la vertu. Il subordonnait l'individu à l'État; il établissait trois classes de citoyens absolument distinctes (artisans, guerriers, magistrats); il supprimait la propriété individuelle et la famille. Sa politique, comme celle de Socrate, était fondée sur la compétence et le pouvoir y était donné non pas à la majorité ou à une oligarchie, mais aux hommes capables de l'exercer. Dans les *Lois*, cette politique idéale s'était rapprochée de la réalité; Platon y admettait la propriété, la famille et les lois écrites.

Aristote avait jugé, comme Platon, la politique inséparable de la morale. Mais il avait considéré l'État comme un fait naturel, fondé sur la famille et la propriété. Il avait déclaré que la meilleure constitution est celle où la loi est souveraine et où elle est faite par la majorité des citoyens.

Philon emprunte à Platon et à Aristote [2]. Il sépare nettement le droit naturel et le droit écrit : « Le monde est une grande cité qui n'a qu'une seule politique, une seule loi. La nature nous y ordonne ce que nous avons à faire, nous défend ce que nous devons éviter. Mais les cités particulières ont des politiques et des lois différentes. Il en est ainsi non seulement de Grecs à Barbares ou de Barbares à Grecs, mais dans l'intérieur de chacune de ces deux nations. La cause en est la πλεονεξία des hommes,

1. *De Josepho*, 8.
2. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales*, volume 99, année 1873, p. 305, Note de F. Delaunay.

leur défiance réciproque qui fait que, non contents des lois naturelles, ils ont nommé lois « les prescriptions utiles à la masse [1]. »

Philon ne tient donc pas en grande estime les lois écrites, ce code artificiel par lequel les hommes tendent à remplacer les seules lois autorisées, qui sont les lois de Dieu. Il n'aime pas davantage les hommes qui, par caprice ou bon plaisir, imposent à leurs égaux en droit, à leurs sujets en fait, des lois non consenties. Il y a bien un passage de la *Légation à Caïus* où Philon semble se montrer favorable au pouvoir absolu. Il y loue Auguste d'avoir été un profond politique et d'avoir voulu gouverner à lui seul le vaisseau de l'État [2] : « Le gouvernement de plusieurs est un mal. On l'a dit avec justesse; le suffrage universel (πολυψηφία) est la source de maux très divers. » Mais il faut, pour apprécier ce passage, se rendre compte de la façon dont Philon est amené à l'introduire. La nécessité de son sujet l'a conduit à comparer Caïus à ses prédécesseurs. Il vient de faire un panégyrique enthousiaste de Tibère, ce soutien de la paix que personne ne surpassa en sagesse et en éloquence, ce « grand homme » si modeste. L'éloge de Tibère, l'éloge d'Auguste et l'éloge du pouvoir absolu qui s'y rattache n'ont que la valeur d'un argument de rhétorique.

En réalité Philon est adversaire du pouvoir absolu. Il réfute en la mettant dans la bouche de Caïus [3] la théorie de l'hérédité monarchique. Pour Caïus, il y a des *qualités royales* qui existent, dès le principe, dans les races des princes. « Puisque les descendants rappellent les ancêtres par les formes du corps comme par le caractère, l'aspect, le geste, les desseins, les actes, n'est-il pas vraisemblable

1. *De Josepho*, 6. — Cf. Pantasopoulos E. A., *Die Lehre vom natürlichen u. positiven Rechte b. Philo Judaeus*, 1893.
2. Chap. XXII.
3. *Leg.*, chap. VIII.

qu'il y ait dans la semence elle-même les propriétés qui forment le prince? » Philon se moque de cette théorie d'après laquelle Caïus, dans le sein de sa mère, aurait été déjà empereur et aurait déjà connu l'art du commandement.

Philon se déclare également ennemi de l'oligarchie. Ceux qui recherchent l'oligarchie, comme ceux qui recherchent la tyrannie, peuvent être appelés des *voleurs*. « L'oligarchie est une forme de gouvernement traîtresse qu'introduisirent chez les hommes l'avarice et l'ambition [1]. »

A côté de ces formes de gouvernement où le pouvoir est livré à l'arbitraire, il y en a d'autres qui consistent dans l'absence même de gouvernement. Philon déteste l'ochlocratie, qui a pour principe l'inégalité et pour fondements l'illégalité et l'injustice [2]. Il méprise l'ὄχλος, la foule, qui n'a souci que de ses plaisirs. Cette foule ne supporte pas l'homme austère, indépendant, ami de la vérité et rigoureusement juste, grave et majestueux, qui ne cède jamais et ne s'occupe que de ce qui est utile [3]. Aussi l'homme qui aspire à la faveur de la populace (δημοκόπος), celui qui harangue la foule (δημηγόρος), n'est-il pas un homme libre, mais un esclave des honneurs [4]. L'anarchie est le vrai nom de l'ochlocratie. Or, « combien de maux et quels maux sortent de l'anarchie : la famine, la guerre, le pillage, la ruine, le vol, la crainte de la servitude et la mort [5] ! »

La *démocratie* est, pour Philon, la meilleure forme de gouvernement (ἡ εὐνομωτάτη καὶ ἀρίστη). L'égalité est une lumière sans ombre et, pour dire vrai, un soleil intelligible; son contraire, l'inégalité, est le principe et la source des ténèbres [6]. Les chefs ne doivent pas être désignés par le

1. *De decem orac.*, 29.
2. *De confus. ling.*, 23; *De poenit.*, 2.
3. *De Josepho*, 13; *In Flacc.*, 5, 6.
4. *De Josepho*, 7.
5. Fr. M. II, 649.
6. *De constit. princ.*, 14.

20

sort, qui est incertain. Lorsqu'il s'agit de guérir un malade, on ne tire pas au sort les médecins. Les chefs doivent être élus par le suffrage universel (αἵρεσιν καὶ δοκιμασίαν) [1].

Une fois élu, le chef doit se choisir des lieutenants qui commandent et jugent avec lui. Il leur commettra les affaires de moindre importance et retiendra pour lui les plus graves, c'est-à-dire non pas les affaires de riches contre riches, de seigneurs contre seigneurs, mais de pauvres contre puissants.

De toute façon, l'homme politique doit savoir prendre beaucoup de précautions. « Il faut qu'il soit autre dans la paix que dans la guerre, autre dans les séditions particulières et les séditions générales : dans les séditions particulières agissant avec vigueur, dans les séditions générales usant de la persuasion. Partout où il y aura péril public, qu'il agisse lui-même; là où il n'y a que du travail, qu'il y emploie des sous-ordres [2]. »

Pour tout le reste, Philon adopte l'organisation sociale prescrite par la loi mosaïque. La Loi prescrivait le respect du droit de propriété. Chacun était déclaré responsable des dommages qu'il pouvait causer à son prochain [3]. La Loi considérait tous les crimes comme des péchés contre Dieu. Elle regardait comme les plus grands l'idolâtrie, le blasphème, l'homicide. Elle réprouvait sévèrement toutes les fautes contre les mœurs, la diffamation, le faux témoignage, le vol. Elle infligeait comme peine principale la peine de mort. « Moïse, éclairé de l'esprit de Dieu, dit Bossuet, avait tout prévu [4]; c'est pourquoi le corps du droit judaïque n'est pas un recueil de lois diverses faites dans des temps et des occasions différentes. » Ce corps du droit judaïque, nous le retrouvons entier dans Philon.

1. *De Constit. princ.*, 1, 2, 3.
2. *De Josepho*, 7.
3. *Ex.*, XXI, 33-36; XXII, 4-5.
4. *Discours sur l'hist. univers.*, 2e partie, chap. III.

LIVRE IV

EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE DE PHILON

CHAPITRE I

PHILON ET LA BIBLE

Au début du traité *De mundi opificio*, Philon nous déclare qu'il n'a rien dit de lui-même : « Je n'avancerai rien, écrit-il, de ma propre autorité (οἴκοθεν) ». La première question qui se pose, et la plus considérable pour celui qui examine la philosophie de Philon le Juif, est donc la question des sources où il a puisé sa doctrine, si variée, si riche et, nous le savons déjà, si féconde.

À cet égard, il serait curieux, tout d'abord, de rechercher ce que cette doctrine peut devoir aux conceptions religieuses de la Perse, de l'Inde ou de l'Égypte. Pour certains interprètes, sa doctrine du Verbe a dû naître au contact des idées cosmogoniques de la Perse. F. Delaunay [1], qu'il faut bien citer, puisqu'il est à peu près le seul dans notre pays qui ait consacré à Philon des études spéciales, ne croit pas que la théorie du Logos philonien procède directement de Platon; il lui trouve plus d'un rapport

1. Ouvr. cité, p. 43 et suiv.

avec la théorie des Perses sur le médiateur démiurge, Mithra, dont, plus tard, le culte rivalisera avec celui du Christ [1]. Il en découvre une preuve dans la richesse d'expression « tout orientale » avec laquelle se produit toujours chez Philon la conception de cet intermédiaire divin. « On ne peut contester que Philon oscille entre deux systèmes, dont l'un est inspiré de Platon et de la philosophie grecque, l'autre du mysticisme panthéiste de l'Orient. » On le voit par ce passage, ce qui conduit Delaunay à cette hypothèse, c'est l'opinion qu'il professe sur le panthéisme de Philon. Si, comme nous avons cherché à le démontrer, Philon n'est pas un panthéiste, l'argument principal tombe du même coup. Fouard [2] soutient au contraire que le Zend-Avesta, bien traduit par Spiegel, n'offre aucune trace de l'idée du Verbe, sauf un fragment douteux du Vendidah.

Philon s'est-il inspiré de la doctrine des esprits dont traite le Zend-Avesta? Pour composer son grand traité *De specialibus legibus*, s'est-il servi de la partie des livres sacrés de la Perse où il est question des fêtes et cérémonies, des animaux qu'il est permis de manger, de l'emploi des richesses? Il y a en effet des analogies remarquables entre certains dogmes de l'enseignement religieux des Parsis et certaines théories de Philon. Pour les Parsis, il y a, à l'origine, un principe éternel, une force créatrice, l'infini, le Zervane-Akéréné d'où naissent deux principes : le bon esprit, Ahura-Mazda, Ormuzd, et le mauvais esprit, Ahriman. Ormuzd n'est lui-même que le premier et le plus grand des saints immortels, des Amscha-Spenta, qui ont sous leurs ordres des ministres de leurs volontés, les Izeds, servis à leur tour par les innombrables Ferouers, sorte d'anges gardiens. Mais, même dans ce résumé grossier, la

1. Cf. E. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles*.
2. I, 420, de l'ouvr. cité.

doctrine des Parsis ne ressemble pas à celle de Philon. Ils admettent deux principes nettement distincts, nettement opposés. Or, si Philon a été conduit à supposer des Puissances émanées de Dieu, c'est bien, comme nous l'avons vu, pour expliquer l'origine du mal dans le monde; mais ce mal, il n'a jamais songé à l'opposer au bien. Il ne nous représente pas les Puissances dérivées de la bonté divine comme perpétuellement en lutte avec des Puissances dérivées d'un principe contraire. De plus, le Zervane-Akéréné des Parsis est, avant tout, une force *naturelle* latente; le Dieu de Philon est, par excellence, un être *transcendant* et absolu.

Nous n'insisterons donc pas sur une recherche que les difficultés matérielles rendraient presque infructueuse; nous n'essaierons pas davantage de préciser l'influence des doctrines égyptiennes sur le développement des idées de Philon. Ce qu'il y a de certain, ce que l'on doit affirmer délibérément, c'est que toutes ces idées s'expliquent sans l'intervention du « mysticisme oriental » de la Perse, de l'Égypte ou de l'Inde. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'en plusieurs endroits de ses œuvres, Philon cite avec éloge la vraie Magie. Il loue cette science « que les Perses tiennent en très grand honneur et qui cherche à connaître les œuvres de la nature[1] ». Dans un traité de sa jeunesse, il associe leur éloge à celui des gymnosophistes de l'Inde[2]. En revanche, il ne néglige aucune occasion de critiquer les superstitions grossières de l'Égypte.

Autant nous laisserons volontiers de côté les sources perses ou égyptiennes de la doctrine de Philon, autant nous insisterons sur ses origines hébraïques. « On pourrait soutenir, écrit Delaunay[3], que la doctrine hébraïque du

1. *De special. leg.*, III, 18.
2. *Quod omnis probus*, II, 14.
3. P. 44.

Verbe est la source de la théorie grecque des Idées. C'est un jeu d'érudition auquel nous croyons inutile de nous livrer. » En tout cas, la doctrine hébraïque du Verbe est à coup sûr l'origine la moins discutable de la doctrine philonienne du Logos. La question des rapports de Philon avec la Bible est la question la plus importante que soulève l'examen de sa philosophie.

Tout d'abord, quel est le canon de la Bible qu'a reçu notre auteur?

On sait que l'on distingue un canon palestinien et un canon alexandrin. Le canon palestinien est celui de la Bible hébraïque. Pour nous fixer, les œuvres de Philon ne nous servent guère, car s'il rapporte dans ses écrits bien des passages de la Loi, il n'énumère nulle part les livres qu'elle renferme. C'est Josèphe seulement qui nous donnera, pour la première fois, une liste des livres de l'Ancien Testament. Il dit que la Bible comprend vingt-deux livres : cinq livres de Moïse, treize livres de prophètes (Josué; les Juges et Ruth; les deux livres de Samuel; les deux livres des Rois; Isaïe; Jérémie; Ezéchiel; les douze petits prophètes; Job; Esther; Daniel; Esdras et Néhémie; enfin, les Paralipomènes), et quatre livres lyriques et moraux (Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste et Cantique des Cantiques)[1]. Ce canon de Josèphe est le même que celui de notre Bible hébraïque, et comprend tous les livres protocanoniques. C'était certainement le canon suivi en Palestine au temps de l'historien. Avant son époque, dès le début de l'ère chrétienne, c'était sans aucun doute le canon reconnu par la majorité des Juifs. Ce devait être le canon reconnu par Philon.

Le canon des Juifs d'Alexandrie, celui qui sera adopté par l'Église catholique, contenait en plus de ces livres, quelques livres moins anciens : Tobie, Judith, la Sagesse,

1. *Contre Apion*, I, 8.

l'Ecclésiastique, Baruch, les deux livres des Macchabées et quelques parties d'autres livres. On a invoqué contre l'existence de ce canon le silence de notre Philon. Ce silence ne prouve rien, car il y a, même dans le canon hébraïque, huit livres dont il ne parle pas, dont il ne cite aucun texte; ce sont les cinq Megillôth, Daniel, Néhémie et les Paralipomènes.

De tous les livres de la Bible, ceux que Philon a le plus consultés sont la *Genèse*, l'*Exode*, le *Lévitique*, les *Nombres* et le *Deutéronome*. Récemment, un critique anglais, H.-E. Ryle[1], a mis en ordre et pour la première fois complètement imprimé toutes les citations de l'Ancien Testament que l'on peut trouver chez Philon avec quelques-unes des paraphrases les plus typiques qu'il en donne.

Comment la méthode qu'avait adoptée Philon lui permit-elle de comprendre la Bible? Telle est la question que se sont efforcés de résoudre, dès l'antiquité, ceux qui, pour le défendre ou le combattre, ont étudié le philosophe juif. La réponse à cette question est, dirons-nous, impossible au point de vue scientifique. Elle suppose une opinion ferme sur la façon dont il faut comprendre la Bible et cette opinion dépend d'un ensemble de considérations qui varient suivant les croyances particulières de chacun. Mais, on peut, tout au moins, faire sur ce sujet, quelques observations[2].

La majorité des interprètes de la Bible admettent aujourd'hui que, pour comprendre les livres saints, il faut, d'abord, en prendre une idée générale et ne chercher à en résoudre les difficultés qu'après s'être familiarisé avec

1. *Philo and holy Scripture or the quotations of Philo from the books of the Old Testament*, by Herbert Edward Ryle, D. D. London, Macmillan and Co. and New-York, 1895.

2. Nous devons beaucoup, pour la discussion qui va suivre, au *Manuel Biblique* de Bacuez et Vigouroux, 2 vol., Paris, 9e édition, 1895. Nous lui emprunterons plusieurs textes.



l'étude attentive des écrivains sacrés. C'est la méthode que Saint Augustin conseillait : « Celui qui voudra pénétrer avec prudence dans les Saintes Écritures commencera d'abord par les lire en entier afin qu'il en ait au moins la connaissance par cette lecture, s'il ne peut arriver encore à les comprendre pleinement[1] ».

C'est la méthode que Bossuet autorise de son grand nom, dans ses conseils au cardinal de Bouillon. « Le fond de tout, c'est de savoir très bien les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. La méthode que j'ai suivie, en les lisant, c'est de remarquer premièrement les beaux endroits qu'on entend, sans se mettre en peine des obscurs. Par ce moyen, on se remplit l'esprit de toute la substance des Écritures. Car Saint Augustin a raison de dire que « les endroits obscurs ne contiennent pas d'autres vérités que ceux qui sont clairs ». Les raisons en sont belles, mais longues à déduire. Les endroits clairs sont les plus beaux, et si j'avais à former un homme dans son enfance, à mon gré, je voudrais lui faire choisir plusieurs beaux endroits de l'Écriture, et les lui faire lire souvent, de sorte qu'il les sût par cœur. Ainsi, on saura sans doute ce qu'il y a de plus beau; et après on viendra aux difficultés.... Quand il se rencontre des difficultés qui ne sont pas expliquées, je conseillerais de passer outre. Car on peut être fort savant sans savoir tout et jamais on ne sait tout dans ce livre. Au reste, j'ai connu par l'expérience que, quand on s'attache opiniâtrément à pénétrer les endroits obscurs avant que de passer plus avant, on consume en questions difficiles le temps qu'il faudrait donner aux réflexions sur ce qui est clair; c'est ce qui forme l'esprit et nourrit la piété. Il faut, sans impatience, lever une difficulté et puis une autre, mais cependant

1. *De Doctrina christiana*, liv. II, c. VIII et IX, n[os] 12 et 14. Migne, *Pat. lat.*, t. XXXIV, col. 40 et 42, cité par Vigouroux.

s'attacher à bien posséder ce qu'on a trouvé de plus clair et de plus certain[1]. »

Si cette méthode est la bonne, c'est ce qu'il serait impertinent d'affirmer aussi vite. En tout cas, ce n'est pas celle que suit Philon. Il ne se borne pas à étudier d'abord les endroits clairs, pour « venir ensuite aux difficultés ». Il ne sait guère passer outre, il se résigne mal à ignorer. Ayant repris plusieurs fois son commentaire de la Bible, il aurait pu, mieux que tout autre, suivre la méthode patiente et sûre que la raison conseille à Bossuet. Mais l'effort eût trop coûté à son esprit, superficiel, en somme, autant que facile. Dans sa première œuvre aussi bien que dans sa dernière, il prend l'Écriture telle qu'il la lit et en paraphrase chaque ligne. Il exagère les divisions qui sont le pire obstacle à l'intelligence du texte. Il morcelle les phrases elles-mêmes, content s'il a pu prendre les mots les uns après les autres et ajouter à chacun d'eux son commentaire particulier.

Au moins, dans cet effort mal dirigé pour comprendre l'Écriture sainte, Philon est-il guidé par une connaissance approfondie de la langue dans laquelle fut écrit l'original? Il sut assurément très bien le grec; sut-il bien l'hébreu? Saint Augustin a démontré combien, pour comprendre la version latine de la Bible, il était nécessaire de comprendre le grec et l'hébreu[2]. De même pour bien comprendre la version grecque, il faut souvent avoir recours à l'original hébreu. Puisque nous avons cité déjà le nom de Bossuet, on sait qu'il commença l'étude de l'hébreu à l'âge de soixante ans. Philon était Juif; a-t-il connu la langue de ses pères? On peut en douter. Dans son *Plaidoyer contre*

1. *Sur le style et la lecture des écrivains et des pères de l'Église pour former un orateur* dans les *Études sur la vie de Bossuet*, par A. Floquet, 1855, t. II, p. 518-520, cité par Vigouroux.

2. Cf. *De Doctrina christiana*, liv. II, c. xi, n° 16, col. 42, et liv. III, c. iii, n° 7, col. 68, cité par Vigouroux.

Flaccus, il nous avoue qu'il ne connaissait pas le syriaque, puisque, dit-il, il a appris par ouï-dire que le terme Marîn signifiait roi. Il semble bien qu'on doive admettre avec *Scaliger*, *Huet* et *Mangey*, avec *Franck* de nos jours, que Philon ne savait pas ou savait très mal l'hébreu[1]. Ainsi s'expliquerait qu'il ait négligé le travail si puissant accompli en Palestine deux ou trois siècles avant l'ère chrétienne. La Palestine, depuis cette époque, s'était livrée à des recherches de casuistique très remarquables qui devaient aboutir à la constitution des Midraschim et plus tard du Talmud. Ces études, Philon les néglige parce qu'il les ignore[2].

Sa méthode d'explication littérale du texte sacré le conduisait nécessairement à admettre l'inspiration verbale; et, comme il se servait pour son commentaire de la version dite des Septante, il a dû, victime de sa méthode, admettre aussi l'inspiration verbale de cette version. On se rappelle la légende qu'il nous raconte des soixante-dix interprètes, enfermés deux à deux dans une cellule et traduisant, mot pour mot, le texte hébreu, tous de la même manière. Nous n'avons pas admis cette légende; Saint Justin[3] nous apprend en effet que, suivant ce que l'on racontait sur les lieux mêmes, les Septante avaient été enfermés un par un dans soixante-douze cellules. Aristée, Aristobule et Josèphe nous parlent au contraire d'une traduction faite en commun, dans une même salle. Nous avons vu de plus que les Septante n'avaient à proprement parler traduit que le Pentateuque. Philon est, à l'égard de la légende, d'une crédulité naïve qui l'amène à professer sur l'inspiration une doctrine vraiment étrange et insoutenable.

1. Cf. notamment Franck, *Kabbale*, p. 35, n. 2.
2. Cf. Franck contre Delaunay, *Comptes rendus Ac. sc. mr.*, 82, 1867, p. 142.
3. *Cohort. ad. Graec.*, 13; *Apol.*, I, 31; t. VI, col. 265 et suiv., 376, cité par Vigouroux.

Il est déjà dangereux de soutenir l'inspiration verbale pour le texte hébraïque. Sans parler de l'inutilité qu'il y a à supposer Dieu intervenant en personne pour dicter à l'écrivain le choix des mots que ses facultés naturelles lui permettent de trouver, comment expliquer, si l'on admet l'inspiration verbale, la variété des styles, l'élégance et la noblesse d'Isaïe à côté de la rusticité de Jérémie, et de la naïveté d'Ezéchiel, « cet homme de campagne qui n'a jamais vu le roi [1] »? Comment expliquer la diversité des narrations du même fait, l'auteur du second livre des Macchabées datant les événements d'un an plus tard que l'auteur du premier livre? Comment expliquer les efforts que les écrivains sacrés nous disent avoir faits pour composer leurs livres, cette phrase, par exemple, de l'abréviateur de Jason : εἰ δὲ εὐτελῶς καὶ μετρίως τοῦτο ἐφικτὸν ἦν μοι [2]? Saint Jean Chrysostome l'a bien senti, qui, dans les paroles de Saint Paul, distingue soigneusement l'expression de la pensée : « Lorsque nous entendons Paul s'écrier et dire : « Ecce ego Paulus dico vobis, quoniam si circumci-« damini, Christus vobis nihil proderit », il faut penser que l'expression (φωνήν) est de Paul, la pensée du Christ qui l'inspire (νόημα) [3] ». L'expression ne peut paraître inspirée directement de Dieu que lorsqu'elle est essentielle, lorsqu'elle est la révélation d'une pensée précise, d'un nom, lorsque l'Être, par exemple, dit à Moïse : « Je suis celui qui suis [4] ».

Il est encore plus hasardeux de soutenir l'inspiration verbale de la traduction des Septante. Cette opinion repose sur un récit, précisément le récit de Philon, qui n'a rien d'historique. Mais ce qui devient tout à fait impossible,

1. Talmud de Babylone; *Chagigah*, 136, cité par Vigouroux.
2. II, *Mac.*, XV, 38-39.
3. *Contra Judaeos*, II, 1, t. XLVIII, col. 858, cité par Vigouroux.
4. Sur l'inspiration verbale de la Bible, cf. Philon, *De spec. legibus*, 8, M. II, 343, et *De monarch.*, I, 9; M. II, 222.

c'est de prétendre à la fois que la Bible hébraïque et la Bible grecque ont été inspirées mot pour mot par Dieu. Et c'est ce que soutient Philon. Pour lui, Moïse a écrit sous la dictée de Dieu, comme écriront plus tard les soixante-dix interprètes. Il ne tient compte ni des différences, inexplicables dans cette hypothèse, qui séparent le texte grec du texte hébreu, ni de ce fait qu'on ne peut vraiment pas accorder l'inspiration verbale à une traduction dont la première partie fut composée sans doute par les Septante, mais dont les parties suivantes sont dues à des écrivains de toutes les époques, traduisant le texte sacré au fur et à mesure des besoins de leurs compatriotes. Il est vrai que Saint Augustin est ici de l'avis de Philon. Pour lui, l'original hébreu et la version grecque sont inspirés du même esprit. L'esprit qui a guidé les traducteurs est le même qui a guidé les prophètes dans leur inspiration. « Cet esprit, muni de l'autorité divine, a pu dire autre chose, dire la même chose autrement, changer et ajouter.... Ce que l'on trouve dans le texte hébreu et qui n'est pas dans le grec montre ce que l'Esprit de Dieu n'a voulu confier qu'aux prophètes. Ce qui est dans les Septante et n'est pas dans le texte hébreu montre ce que le même Esprit n'a pas voulu confier aux prophètes[1]. » Mais il est visible que Saint Augustin n'a soutenu l'inspiration des Septante que pour justifier l'Ancienne Italique dont il se servait; d'ailleurs, il ne donne pas comme certaine la croyance à l'inspiration des Septante[2]; enfin, il a été condamné par l'Église qui a adopté la traduction de Saint Jérôme, le restaurateur de « la vérité hébraïque ». Philon est plus explicite; il soutient l'inspi-

1. *De Civitate Dei*, XVIII, 43; *De auctoritate Septuaginta interpr 'um*, t. XLI, col. 524. Voir le *Manuel* de Vigouroux pour toutes ces questions.
2. Cf. *lettre à saint Jérôme*, ann. 395 : « Se non audere in aliquam partem certam ferre sententiam nisi quod eis praeeminentem auctoritatem tribuendam existimavit ».

ration verbale du texte hébreu et l'inspiration verbale du texte grec, ce qui rendrait, nous le répétons, inexplicables les changements que nous avons constatés.

Ces remarques nous préparent à juger l'herméneutique de Philon. Elle est très imprudente et très insuffisante, si nous l'étudions avec nos idées modernes sur les règles d'interprétation de l'Écriture. Lorsqu'elle cherche à déterminer le sens littéral du texte, dans les ouvrages où Philon consent encore à cette démarche, elle ne veut tenir compte ni du but que se propose celui qui parle, ni du contexte, ni des temps, ni des lieux. Elle viole la règle fameuse :

> Quis scopus, impellens, sedes, tempusque locusque
> et modus : haec septem Scripturae attendito, lector.

Elle ne se préoccupe presque jamais de l'enchaînement des phrases entre elles. Lorsqu'elle poursuit le sens métaphorique, elle a le tort d'oublier complètement le sens propre du texte, qui ne peut être négligé. Lorsqu'elle s'élève au sens mystique, elle renonce trop facilement à établir une relation logique entre la figure et la chose figurée. Elle agit sans réserve et sans discrétion. Elle ne sait pas subordonner au sens littéral le sens mystique comme le veut Saint Augustin combattant Origène, comme le veut Saint Jérôme blâmant ses erreurs de jeunesse et son interprétation de la prophétie d'Abdias, comme le voudra plus tard Hugues de Saint-Victor [1].

Elle nie sans donner les raisons de sa négation (négation de la construction d'une ville par Caïn, de la confusion des langues à Babel [2]). Elle rejette sans critique certaines lois de Moïse (p. ex. la loi du *Deutéronome* [3], qui

1. *De Scriptoribus et Scripturis sacris, Praenotatiuncula.*
2. *De agricultura*, M. I, 322.
3. XX, 5.

exempte du service militaire les fiancés). Cette imprudence de la méthode philonienne éclatera surtout si on la compare à la méthode moins exclusive et plus sûre des Juifs hellénistes de Palestine qui ne confondront jamais la vertu, la lettre, le sens littéral (mašmah) avec le sens recherché, le commentaire (midraš).

Tout compte fait, il nous est assez facile de voir ce que, avec cette méthode, Philon a emprunté à la croyance mosaïque. Il lui doit d'abord toute sa notion de Dieu, cette notion qui était déjà familière aux hommes, avant Moïse, dès le temps de la religion patriarcale. Le Dieu de Philon est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'est le Dieu unique d'Israël : « Écoute, Israël; le Seigneur (Jéhovah) notre Dieu, le Seigneur est unique [1] ». C'est le Dieu que définit le premier article du Credo de Moïse. C'est l'être par excellence, Jéhovah, « celui qui est », immatériel [2], sans limite dans le temps et sans limite dans l'espace, éternel et immense, créateur du ciel et de la terre, maître de tout ce qui existe [3], juge de toute la terre [4], Dieu des esprits de tous les hommes [5], auteur de la vie et de tout bien [6]. C'est le Dieu qu'il n'est pas possible et qu'il n'est pas permis de représenter par des images sensibles, le Dieu de toute justice et de toute miséricorde.

Philon doit ensuite à la *Genèse* sa théorie du monde. Il faut avouer même que son explication de la création est une interprétation fort ingénieuse du texte de la *Genèse*. On sait les difficultés que ce texte soulève; il est intéressant de voir comment Philon les a résolues.

Il modifie l'une des données essentielles du récit. La

1. *Deut.*, VI, 4; cf. IV, 39.
2. *Ex.*, XXXIII, 23; *Deut.*, IV, 15.
3. *Gen.*, I, II.
4. *Gen.*, VI, 13; XVIII, 25.
5. *Num.*, XVI, 22; XXVII, 16.
6. *Deut.*, XXXII, 39.

Genèse supposait un Dieu tout-puissant qui tire l'univers du néant; pour l'écrivain sacré, Dieu n'organise pas l'univers en travaillant, pour ainsi dire, une matière préexistante où il aurait été déjà virtuellement contenu. Ceci est une explication *philosophique*; ce n'est pas une conception *théologique*. Philon comprend d'une autre manière le verbe hébreu *bara* qui ne veut pas dire tout à fait *créer*. Bien qu'il ne se soit pas nettement expliqué sur ce point, il semble bien avoir admis antérieurement à la création une matière chaotique et informe; et, sans doute, c'est là une grave modification au texte de la Bible; c'est une grave restriction à la puissance absolue de Dieu; mais cette réserve et ce changement vont permettre à Philon de faire disparaître les contradictions qu'il semble bien qu'il y ait dans le texte de la *Genèse* tel que nous le lisons.

Philon a expliqué, avec beaucoup de raison, qu'il ne faut pas considérer la répartition en six jours comme un élément essentiel de la narration. « Pour faire passer sous les yeux de ses lecteurs toutes les parties de cette œuvre immense, dit Reuss, et pour faire ressortir surtout cette grande et féconde idée de la gradation qui s'y manifeste, à l'égard de l'importance ou même de la perfection relative des différents groupes de créatures, l'auteur a choisi le cadre tout populaire de la semaine avec ses six jours de travail et son jour de repos. » L'explication de Philon est encore plus ingénieuse; il se fonde sur la théorie pythagoricienne des nombres qui lui fournit ici un moyen très heureux pour faire disparaître, le plus qu'il est possible, ce qu'il y a d'anthropomorphique dans le récit de la Bible. L'auteur, dit-il, n'a renfermé la création dans la limite de six jours que pour montrer la perfection de cette œuvre, car le nombre six est un des symboles de la perfection.

On peut, sans doute, et l'on doit peut-être infirmer la

valeur du symbole ; mais il faut reconnaître que, l'introduisant dans ce récit, Philon a fait disparaître, de la manière la plus heureuse et la plus élégante, ce cadre grossier qui nous semblait dégrader un peu le tableau de la création divine.

Voici qui est encore plus curieux. Qu'on le veuille ou non, il est certain que l'on ne peut considérer comme parfaitement liés le texte initial de la *Genèse* et le texte qui commence à II, 4.

Dans le premier de ces deux passages, l'auteur sacré nous fait un récit des différentes journées. Le premier jour, Dieu crée l'univers. Le deuxième jour, il crée une voûte au milieu des eaux, une surface solide, un plancher, un « plafond ». L'œuvre de la troisième journée est double. La création des astres est l'œuvre de la quatrième journée ; la création des premières classes, l'œuvre de la cinquième journée. Le sixième jour, sont produits les animaux terrestres ; l'homme est créé à l'image de Dieu. Les difficultés commencent avec la création de l'homme. Que faut-il entendre par cette « image de Dieu » ? Faut-il croire simplement à une ressemblance physique, parce que nous rencontrons fréquemment cette conception chez les patriarches, dans l'histoire de Gédéon ou de Samson, dans l'histoire de Moïse[1], dans les prophètes[2] ? Faut-il penser que l'auteur veuille signifier, par là, la supériorité de l'homme sur les autres créatures ? comme semblerait nous y inviter le huitième psaume[3]. Une question qui n'est pas moins difficile à résoudre est celle de savoir ce que l'écrivain a voulu entendre en disant que Dieu créa l'homme mâle et femelle.

Mais ce ne sont là que des difficultés particulières. Une difficulté plus générale se pose avec le verset II, 4, et ce récit

1. *Num.*, XII, 8.
2. *Amos*, VII, 7 ; *Es.*, VI, 1 ; *Ez.*, I, 26.
3. V. 5 et suiv.

qu'on a coutume d'appeler le second récit de la création. Ce passage a singulièrement embarrassé les commentateurs et chacun d'eux en a donné son explication. Reuss, par exemple, ne le considère que comme un supplément au récit du premier chapitre, « l'histoire primitive de l'homme après l'histoire primitive du monde en général »; ou plutôt, car cette atténuation de l'opinion commune cesse bientôt de lui suffire, il se fonde sur la diffférence qui sépare ces deux passages, sur l'anthropomorphisme naïf de cette seconde partie, et conclut que nous avons, cette fois, affaire à un mythe, « c'est-à-dire à une histoire fictive destinée à exposer d'une manière à la fois poétique et populaire des idées abstraites et générales ». Le récit de la naissance de la femme a été suggéré à l'auteur par une expression proverbiale sur l'intime affinité des deux sexes. La femme vient de l'homme comme *iss'ah* vient de *is'*. Ainsi, d'après Reuss, l'exégèse a fait fausse route et la dogmatique « s'est engagée dans des corollaires de plus en plus étrangers au texte, du moment qu'elle a voulu voir une histoire réelle, arrivée une fois; du moment qu'elle s'est attachée à la lettre sans trouver l'esprit ».

C'est là, certes, une explication ingénieuse, mais combien l'est davantage celle de Philon! Il a vu, n'en doutons pas, cette contradiction entre les deux récits de la création. Et peut-être est-ce l'impossibilité même où il se trouvait, au début, d'expliquer cette antinomie qui a fait que, dans la première série de ses ouvrages, il a commencé son commentaire avec le second récit. Mais bientôt, à mesure que ses ressources philosophiques s'augmentaient, que sa critique se faisait plus aiguë et plus subtile, il donnait de cette opposition l'explication que nous lisons dans le *De opificio mundi*. Dieu a créé deux fois le monde, et il a créé deux fois l'homme. D'une matière invisible, il a d'abord formé le monde intelligible, comme un architecte

fait d'abord le plan de l'édifice; et c'est cette création que nous raconte le premier récit. Il a fait l'homme mâle et femelle, c'est-à-dire qu'il a fait l'homme en soi. Puis à une matière inerte et confuse il a appliqué ces formes; et il a créé le monde sensible que nous présente le second récit. Nous sentons bien, sans doute, que cette explication ne sort pas du texte lui-même; et nous prévoyons déjà d'où l'auteur a pu la tirer, mais puisque nous nous efforçons moins de juger la valeur des résultats où il est arrivé que la valeur de son effort, disons que l'explication satisfait assez heureusement nos exigences philosophiques : nous n'en connaissons pas d'autre qui accorde mieux les nécessités de la raison et le respect du texte sacré.

La théorie du Logos, Philon la doit, certainement, pour une bonne part, au texte sacré. Nous avons vu comment la théologie hébraïque avait cherché, au cours de son développement, nous n'osons dire de son évolution, à combler l'abîme primitif entre Dieu et le monde. Nous avons cité les textes principaux qui marquent les étapes vers ce progrès; nous nous proposions de citer un plus grand nombre de ces textes et nous le ferions maintenant si l'ouvrage de Ryle que nous avons indiqué ne comblait cette lacune. Ryle a donné la liste exacte de tous les textes où Philon a puisé les éléments de sa théorie du Logos. Ce qu'il n'a pas dit et ce qu'il nous faut dire, c'est que la théorie de Philon ne marque pas un progrès, bien au contraire, sur les théories hébraïques du Logos antérieures à lui.

L'idée du Verbe est une idée qui appartient beaucoup plus au néo-judaïsme, si l'on peut ainsi dire, qu'au judaïsme alexandrin. Ce serait une grave erreur de croire que, sans les influences étrangères, elle n'aurait pu se constituer, comme c'est une erreur de croire à une action de la Grèce chaque fois que, chez un auteur juif, nous rencon-

trons une théorie des intermédiaires de Dieu. L'idée du Logos devait sortir du développement logique du judaïsme. Il y a plus. Informe encore et grossière dans les livres les plus anciens, cette idée tendit à se préciser dans les livres plus jeunes, les différents éléments qui s'y rattachaient tendirent à se grouper dans les traits de la Sagesse. La Sapience de Salomon nous montre l'effort le plus grand qui ait été fait vers cette synthèse.

Lorsque Philon s'empara de cette idée pour lui faire une place dans son système, loin de la perfectionner, il fit faire à la théorie du Logos un pas en arrière. Il décomposa ce que des tentatives déjà heureuses avaient essayé de composer; et il le fit parce que dans une théorie qui aurait pu rester uniquement judaïque, il voulut faire entrer des éléments étrangers. Il y a chez lui plusieurs Verbes et non un Verbe unique; et c'est ce que l'on ne saurait oublier lorsque l'on étudie les limites de son influence. Si la théorie philonienne du Logos a exercé une action si longue et si diverse, ce n'est pas que, fortement enchaînée, elle ait vivement frappé l'esprit de ceux qui, à leur tour et pour leur compte, essayèrent de définir le Verbe. C'est que, très riche dans son infinie complexité, elle offrait à qui voulait en prendre des matériaux nombreux et variés, mélangés les uns aux autres, mais non pas joints. C'est ce qui explique, pensons-nous, comment Philon a pu inspirer tant d'esprits si différents, des Juifs et des païens, des catholiques, des orthodoxes et des hétérodoxes, et c'est ce qui assurément n'aurait pas eu lieu si, avec moins de prétentions à l'encyclopédie, Philon s'était modestement borné à perfectionner une théorie que la tradition judaïque lui fournissait.

Pourtant, Philon voulait être fidèle au judaïsme; et, s'il eut envers lui des torts, ce fut bien inconsciemment. Si nous voulions, pour finir, nous en rendre compte, il n'y

aurait qu'à comparer à la morale mosaïque la morale de Philon, non pas précisément la morale que nous avons réduite, pour l'exposer, à ses principes essentiels, mais la morale telle que nous la rencontrons au long de toutes les œuvres de Philon, avec toutes les prescriptions pratiques ou les recommandations rituelles dont elle s'accompagne. Dans la législation mosaïque, la morale n'est pas séparée du culte. La législation mosaïque s'occupe avec beaucoup de soin de l'établissement du sanctuaire et du choix des ministres; elle prescrit tous les détails pour l'édification du tabernacle, du parvis, de l'autel, de l'arche d'alliance. Elle règle les fonctions du grand prêtre, qui seul peut entrer, une fois par an, dans le Saint des Saints, qui préside aux fêtes solennelles, revêtu d'ornements splendides et portant le rational ou pectoral; les attributions des prêtres; celles des simples lévites, gardiens et serviteurs du sanctuaire. Elle distingue les différentes sortes de sacrifices, sanglants et non sanglants : d'une part, l'holocauste, le sacrifice pour le péché, le sacrifice pour le délit, le sacrifice pacifique; d'autre part, les oblations (fleur de farine, épis rôtis, gâteaux de pain). Elle établit avec rigueur le mode de célébration des fêtes et du Sabbat, de la Pâque, de la Pentecôte ou de la Fête des Tabernacles. Outre les lois religieuses concernant le culte public, s'il y a un certain nombre de prescriptions concernant les particuliers, comme la circoncision, le jeûne, les purifications légales, les vœux, les serments, elle les règle. Enfin, elle s'occupe de l'organisation sociale, de la constitution de la famille, de la situation des esclaves, des étrangers et des pauvres, de la propriété, du prêt, du dépôt et du salaire. Elle fixe un droit pénal qui inflige comme sanctions la peine de mort, les châtiments corporels, l'amende et la prison. Toutes ces parties de la législation mosaïque sont reprises par Philon surtout dans la grande œuvre *De specialibus legibus*, et les dévelop-

pements qu'il leur consacre sont tout à fait conformes à l'esprit du judaïsme ancien. Ce serait une nouvelle preuve, si la preuve était encore nécessaire, de l'orthodoxie de Philon et de cette vérité qu'ayant voulu joindre le judaïsme et l'hellénisme, Philon ne s'est pas placé entre ces deux systèmes ou, plus exactement, entre cette théologie et cette philosophie. Il s'est établi résolument au centre du judaïsme, et c'est de là qu'il a cherché à attirer, pour les faire entrer dans son œuvre, les idées des philosophes de la Grèce.

CHAPITRE II

PHILON ET LA GRÈCE

Mais le judaïsme ne suffit pas à expliquer toute l'œuvre de Philon. Il a profondément subi l'influence de la Grèce; il en a connu tous les grands systèmes de philosophie et tous ces systèmes ont laissé quelque trace dans ses théories. Cette action, très sensible dans ses œuvres de jeunesse et, par exemple, dans son traité *De incorruptibilitate mundi*, ne cesse de s'exercer; mais, à mesure qu'il avance en âge et qu'il se perfectionne, Philon s'assimile mieux ces emprunts.

Philon a pratiqué la plupart des philosophes de la Grèce. Au début de son dialogue *De Providentia*[1], il cite, successivement et sans ordre, Platon, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Anaxagore, Pythagore, Héraclite, Empédocle, Aristote, Zénon. Le désordre de cette énumération est significatif. Dans son désir de rattacher l'hellénisme au judaïsme, Philon qui, décidément, n'a pas été un penseur bien profond ni un esprit bien logique, n'a pas fait l'effort de rechercher quels étaient les systèmes qui pouvaient lui fournir les arguments les plus précieux ou

1. I, 22.

les idées les plus voisines des idées juives. Il a pris de tous côtés, sans méthode, accueillant tout ce qui se présentait à son esprit et faisant passer le tout dans ses théories.

Certains systèmes, cependant, devaient l'intéresser plus que d'autres. Il est certain, par exemple, que le caractère moral et religieux, plus encore que philosophique, du parti pythagoricien devait lui rendre agréables les opinions reçues dans cette école. Il en cite avec éloge cet enseignement : *qu'il ne faut point marcher par des chemins communs*, c'est-à-dire qu'il ne faut pas user des paroles vulgaires[1]. Philon ne va pas jusqu'à penser avec Pythagore que le nombre est l'essence des choses, mais il admire cette formule et la comprend. Il remarque, à son tour, que tous les phénomènes sont ordonnés selon des nombres, que les rapports des corps célestes et des sons en particulier, les vérités mathématiques en général, sont dominés par certains nombres et certains rapports numériques; et il célèbre, comme les Pythagoriciens, ce nombre 7 qui avait une importance si grande dans le culte d'Apollon[2]. Philon admet la division pythagoricienne des nombres en impairs et pairs; il résout tous les nombres en éléments pairs ou en éléments impairs; il identifie l'impair avec le limité et le pair avec l'illimité, puisque l'impair met un terme à la division par deux, ce que ne fait pas le pair. Il a évidemment connu les dix oppositions de la jeune école pythagoricienne. Il ne donnera pas une importance aussi grande à l'harmonie, puisque pour lui le lien qui réunit les éléments disparates des choses, c'est le Logos, et cependant il nous parle à chaque instant de l'harmonie et de la sympathie, ce qui nous prouve qu'il est familier avec les idées de Philolaüs et sa théorie des propriétés de l'octave.

1. *Quod omnis probus*, 1.
2. Voir Preller, *Mythol.*, I, 555.

Il y a même, dans le *De mundi opificio*, un passage intéressant[1] où Philon nous renseigne sur un point très obscur du pythagorisme, sur la théorie de Dieu. Il cite un texte où Philolaüs déclare que Dieu est « le chef et le maître de tout l'Univers, éternel, unique, immuable, semblable à lui même, différent de tout ». Cette citation est tout à fait édifiante. Elle nous montre que, pour Philon, les Pythagoriciens s'étaient élevés à une conception vraiment philosophique de l'Être suprême. Comme, dans d'autres textes, Philolaüs déclare que l'un est le commencement du tout[2], comme il dit que Dieu a tout sous sa garde[3], il semble bien que ce soit Philon qui ait raison dans son interprétation du pythagorisme. Ceux-là auraient tort qui voudraient voir dans les déclarations des pythagoriciens sur Dieu un souvenir des mystères ou une allusion à la religion vulgaire[4]. Disons-le en passant : il n'y a rien qui nous autorise à considérer la citation de Philon comme non authentique. Les Judéo-Alexandrins ont, en effet, souvent recouru, pour prouver le monothéisme des Grecs, à des falsifications; nous l'avons vu chez Aristobule. Mais ce n'est pas un procédé habituel à Philon et il n'y a aucune raison de soupçonner son intelligence ou sa bonne foi.

La théorie de la décade pythagoricienne se retrouve chez Philon; il croit, lui aussi, que tous les nombres et les propriétés de tous les nombres sont compris dans la décade. Les termes par lesquels il la glorifie[5] rappellent ceux de Philolaüs qui l'appelait : « grande, toute-puissante et source de tout, commencement et modèle des choses divines et des

1. § 33, ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων.
2. Ap. Jambl., *In Nicom.*, 109 (Schol., 926, a. 1).
3. *Athenag. Supplic.*, C,b.
4. Zeller, *Hist. de la philos.*, 1er vol., 360.
5. Voir Mangey, I, 243, 259, 532; II, 35, 95, 355.

choses célestes, comme de la vie terrestre ». Nous avons vu ce qu'il dit du nombre 4. Souvenons-nous que, pour les Pythagoriciens, l'un des principaux titres de gloire du maître était d'avoir révélé les mérites du nombre quaternaire (tétractys). Pour eux comme pour notre philosophe, l'unité est l'essence première, d'où tous les nombres sont sortis et où se réunissent les propriétés du pair et de l'impair; dans le trois qui était pour le pythagorisme un nombre parfait parce qu'il renferme le commencement, le milieu, et la fin, Philon retrouve Dieu et les deux Puissances principales : Puissance et Bonté. Il reproduit non seulement le système arithmétique de Pythagore, mais son système harmonique; la division des sons en octaves; la théorie de la quarte et de la quinte; son application de la théorie du nombre aux figures géométriques. Nous ne savions guère que par un texte douteux d'Aristote [1] que les Pythagoriciens définissaient la ligne à l'aide du nombre deux; plusieurs textes de Philon, que nous avons rencontrés, nous en donnent l'assurance.

Sans doute, Philon ne pourra conserver leurs opinions sur le système du monde; sa religion lui interdit de croire à l'hypothèse du feu central, aux dix corps célestes et à l'anti-terre. Il ne devait pas se contenter non plus de leurs théories élémentaires sur la nature de l'homme et de l'âme. En revanche, la théorie du fondateur de l'École sur la transmigration des âmes a dû faire sur lui une vive impression. Pythagore enseignait qu'après leur sortie du corps, les âmes flottent dans l'air; il avait foi aux démons, âmes sans corps qui séjournent ou sous la terre ou dans l'air et apparaissent de temps en temps aux hommes. Parmi les démons il plaçait aussi les héros.

Il n'y a aucune hésitation possible : ces notions sont

1. *Metaph.*, VII, 11, 1036, b, 7.

entrées, pour une part, dans la conception que Philon s'est faite des intermédiaires entre le monde et Dieu, en particulier lorsqu'il parle de ces êtres intermédiaires que l'on peut indifféremment appeler [1] « des âmes, des démons, avec les philosophes, même des héros, ou plutôt des anges, avec Moïse ».

D'ailleurs, si Philon ne partageait pas les idées pythagoriciennes sur le monde, au moins les avait-il étudiées. Il cite, dans son traité *De incorruptibilitate mundi* [2], le pythagoricien Ocellus de Lucanie qui avait composé un traité *Sur la nature*; il y soutenait que le monde est incréé et incorruptible et s'efforçait de démontrer cette thèse à grand renfort d'arguments.

Philon cite avec éloge, dans son *De Providentia*, Xénophane, Parménide et Empédocle [3]. Son interlocuteur Alexandre s'étonne de ce que ces trois philosophes « et tous les théologiens qui ont voulu faire de la poésie, ont très bien su étudier la nature, ont consacré avec beaucoup de vertu leur vie à la piété, mais ont été des poètes malheureux. Ils auraient dû pourtant être inspirés de l'esprit divin et obtenir du ciel cette grâce de la poésie qui leur eût permis de laisser des poèmes pleins de vérité. » Philon lui répond qu'il ne convenait pas que ces hommes fussent des dieux; ils devaient se contenter d'être d'excellents philosophes et renoncer à ce que la nature leur refusait. « Même, dans leur intérêt et celui de la philosophie, ils auraient mieux fait de ne pas songer à la poésie et d'écrire des dialogues ou des ouvrages de discussion », *disputationes aut dialogicas conscriptiones*, dit la traduction. En fait, ni Xénophane, avec son idée d'un être unique, incréé, embrassant tout, d'un monde éternel et

1. *De mundo*, 3.
2. § 3.
3. II, 39, 42.

toujours semblable à lui ; ni Parménide, avec sa théorie des oppositions de l'un et du multiple, de l'être et du non-être ; ni Empédocle, dans son effort pour tout concilier, ne semblent avoir exercé sur notre Philon une influence appréciable.

Nous n'en dirons pas autant d'Héraclite. Philon nous en parle à plusieurs reprises. Il rappelle son opinion sur la mort[1]. Pour le philosophe juif, il y a deux sortes de mort : l'une de l'homme, l'autre de l'âme. La mort de l'homme, c'est la séparation de l'âme et du corps ; la mort de l'âme, c'est le vice : c'est de cette seconde mort qu'il s'agit lorsque l'Écriture dit : « mourir de mort ». Or, ajoute Philon, c'est précisément ce qu'Héraclite a écrit, *d'après Moïse* : « Nous vivons en la mort et sommes morts en la vie », « comme s'il disait que l'âme est morte quand nous vivons et, pour ainsi dire, ensevelie au corps ; mais, quand nous sommes morts, alors l'âme vit d'une vie qui lui est propre, délivrée du mal, parce que le corps avec lequel elle est jointe est mort et vaincu. »

On peut ici se demander si Philon a bien compris la pensée d'Héraclite et ses idées mythiques sur la vie après la mort, très différentes de ses idées philosophiques. Ce qu'Héraclite enseignait, c'est cette idée assez vague que la vie dure aussi longtemps que le feu divin anime l'homme, et qu'elle cesse quand il le quitte ; comme il personnifiait, sous une forme divine, cet élément divin, il en arrivait à dire que les hommes sont des dieux mortels, les dieux des hommes immortels ; *notre vie est la mort des Dieux, notre mort leur vie.* Les âmes, enseignait-il encore, parcourent le chemin qui mène vers le haut et le chemin qui mène vers le bas ; elles entrent dans le corps parce qu'elles ont besoin de changement et qu'elles se lassent de demeurer

1. *Leg. all.*, I, 33.

dans le même état. Philon a donc bien compris la pensée d'Héraclite; mais il a eu le tort d'en supprimer la première partie.

Ailleurs [1], Philon critique une opinion d'Héraclite sur l'origine du monde; il lui reproche de s'être passé de l'intervention de Dieu; mais le passage est tellement troublé qu'on ne saurait préciser dans quels termes cette critique était faite.

L'idée principale de la philosophie d'Héraclite était que rien n'est fixe, ni stable, que tout se meut sans cesse, que tout se convertit en son contraire. Le jour tend à devenir la nuit, la nuit tend à devenir le jour. La chaleur et l'humidité alternent perpétuellement. Le visible devient invisible, l'invisible visible. Au fond, même, le jour et la nuit sont une seule et même chose, un même être tantôt clair et tantôt sombre [2]. Il n'y a aucune différence entre ce qui est salutaire et ce qui est nuisible, entre le haut et le bas [3], entre le commencement et la fin [4], le mortel et l'immortel [5], la maladie et la santé, la satiété et la faim, le travail et le repos. Tout est un, tout devient tout. La vie devient la mort et la mort la vie.

Philon loue beaucoup Héraclite d'avoir inventé cette doctrine de l'identité des contradictoires [6]; il appelle Héraclite « grand et digne d'être chanté ». Il rapproche de sa doctrine le texte de la *Genèse* (XV, 10) : « Il prit toutes ces bêtes et les coupa par le milieu et en plaça les pièces l'une en face de l'autre ». Et, à son tour, il déclare que, dans le monde, les contraires sont voisins, le corporel de l'incorporel, l'animé de l'inanimé, le raisonnable de l'irraison-

1. *Leg. all.*, III, 3.
2. Fr. 25.
3. Fr. 82.
4. Fr. 58.
5. Fr. 60.
6. *Quis rerum*, § 43.

nable, le mortel de l'immortel, le compréhensible de l'incompréhensible, le commencement de la fin, la naissance de la destruction, la vie de la mort, la sagesse de la folie, le courage de la lâcheté, la tempérance de l'intempérance, la vertu du vice. Cette idée, qu'il accuse Héraclite d'avoir prise à Moïse (παλαιὸν γὰρ εὕρεμα Μωϋσέως ἐστί), lui sert à introduire sa théorie du λόγος τομεύς, du *Verbe diviseur* qui, se plaçant entre les contraires, comme la septième branche du chandelier, empêche ces contraires de se réunir et maintient par là l'équilibre du monde. Déjà dans ses *Questions et solutions sur la Genèse* [1], Philon nous avait parlé des livres d'Héraclite sur la nature, de sa théorie des contraires empruntée au grand « théologien », *additis immensis atque laboriosis argumentis*, dit le texte latin; ce qui nous apprend qu'Héraclite avait démontré sa théorie des contraires par de nombreux exemples.

Mais ce qui aurait dû le plus vivement intéresser notre Philon dans la doctrine d'Héraclite, ce sont les idées sur le Logos. Héraclite admettait une harmonie secrète du monde, dont le principe est [2] la loi divine à laquelle tout obéit. La Diké impose au monde ses arrêts que rien ne peut enfreindre (fr. 64); elle est la raison de la nécessité qui domine tout. Cette force s'appelle aussi la raison. Héraclite lui donne même le nom de Verbe; son Verbe est la vérité dont le monde entier rend témoignage (fr. 3), la raison commune à tous les êtres (fr. 7). Il est égal à Zeus, semblable à la divinité; en tant qu'il agit sur le monde et en gouverne les révolutions, il est l'Æon, l'αἰών [3]. Si curieuse que soit cette analogie, nous ne croyons pas que le Logos d'Héraclite ait

1. III, 5, sub fin.
2. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου, κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται, frag. 123, Stob. Floril., III, 84.
3. Voir Heinze, *Die Lehre vom Logos in d. gr. Phil.*, 9 et suiv. — P. Tannery, *Héraclite et le concept de Logos* (*Revue philos.*, XVI[e] vol., p. 292 et suiv.).

influé sur celui de Philon. D'abord, Philon, qui cite Héraclite assez volontiers, ne le cite jamais à propos de sa théorie des êtres intermédiaires; ayant donné tant de noms à son Verbe, il ne lui donne pas les mêmes noms qu'Héraclite, ou, s'il les lui donne, c'est dans un sens différent. D'ailleurs, le concept du Logos est loin d'avoir eu chez Héraclite l'importance qu'il aura chez les Stoïciens. Ce n'est pas une doctrine fondamentale de son système. Il en a parlé en des termes si vagues que nous ne savons au juste comment il se représentait cette raison gouvernant le monde. Le peu que nous pouvons établir avec sûreté nous apprend que cette force, pour Héraclite, n'est pas distincte du monde lui-même et de l'ordre du monde, qu'elle est identique à la matière première de l'univers, qu'elle ressemble au feu primitif. Cette doctrine n'est possible que dans un système panthéiste; elle ne pouvait entrer dans un système monothéiste et, en effet, ce n'est pas du tout sous ces traits que Philon nous a présenté son Logos, force d'origine transcendante, trait d'union entre l'Être parfait et sa créature imparfaite, distinct du monde sur lequel il exerce son activité.

Philon connaissait le philosophe Anaxarque d'Abdère[1], ce précurseur prétendu de l'école sceptique, célèbre par sa fermeté devant la mort, qui, tombé entre les mains de son ennemi Nicocréon, prince de Chypre, et condamné à être broyé dans un mortier, cria au tyran : « Tu peux broyer l'enveloppe mortelle d'Anaxarque; Anaxarque, tu ne le broieras pas ». Philon rappelle cette belle mort et met Anaxarque au nombre des sages qui ont été faits d'une parcelle de l'esprit divin.

Il aime à louer Anaxagore, qui, pour philosopher, abandonna Clazomène, sa ville natale, et ses richesses, et qui

1. *De Provid.*, II, 11.

mit tout son bonheur à contempler le ciel [1]. Il fait le plus grand cas de Zénon d'Élée. Dans un de ses ouvrages de jeunesse, le *Quod omnis probus liber*, il déclare que Zénon fut « inspiré de la vertu entre tous », lui qui a pu écrire cette belle pensée : « Le Sage ne pleurera pas s'il contredit l'homme de bien » [2]. Il semble d'ailleurs à Philon que Zénon a puisé cette idée comme d'une fontaine, dans la *Genèse* (XXVIII, 1 ss.) Philon rappelle un peu plus loin cette autre maxime : « Il est plus aisé de submerger une outre pleine d'air que de contraindre l'homme vertueux à faire quoi que ce soit contre son gré [3] ». Non seulement il admire le courage personnel de Zénon [4], mais il considère comme un idéal de morale sa définition fameuse : « Il faut vivre selon la nature » [5]. Très sensible dans les œuvres de jeunesse, et en particulier dans le traité que nous venons de citer, l'influence de Zénon sur Philon semble s'être plus tard atténuée; nous ne le trouvons plus guère mentionné qu'une fois, dans le *De plantatione Noe*, qui appartient au premier groupe des grands traités [6].

En revanche, nous avons entendu trop souvent Philon nous parler des sophistes, pour douter des sentiments qu'il professe à leur égard. Il considère les sophistes comme le faisaient Platon et Aristote. Ce sont des négociants et des marchands qui trafiquent des sciences, des industriels pour qui la pratique de l'éristique est un moyen de gagner de l'argent. Leur art est un art trompeur, destiné à la flatterie : il faut s'en méfier, et à moins d'une grande science ou d'une grande pratique de la parole, ne

1. *De incorr. mundi*, 2.
2. § 8.
3. § 14.
4. § 16.
5. § 22. Cf. *De Prov.*, II, 10.
6. § 12.

pas s'attaquer à eux [1]. Ils commettent des actes qui contredisent toutes leurs théories [2]. Parmi eux, le seul que Philon nomme expressément est Protagoras, le premier qui prit le titre de sophiste et en afficha les prétentions. Il reprend et critique [3] son opinion que l'esprit humain est la mesure de toutes choses. Par contre, dans le même temps où il admirait Zénon d'Élée, Philon semble avoir estimé les cyniques. Il parle à plusieurs reprises de Diogène, avec éloge [4].

Philon devait admirer Socrate. Il cite volontiers des mots de lui. Il parle avec respect de son amour pour la sagesse [5]. Il émet cette opinion que Socrate a bien pu subir l'influence de Moïse, comme Héraclite ou Zénon [6]. Il lui est surtout reconnaissant d'avoir eu pour disciple Platon.

La philosophie de Platon est assurément celle avec laquelle Philon a eu le commerce le plus intime. Nous n'en sommes pas étonnés. Platon avait, dans son œuvre, tenté de concilier tous les philosophes de la première période, Ioniens, Pythagoriciens, Éléates, dans une vaste synthèse fondée sur la logique et sur le principe moral mis en honneur par Socrate. Cette synthèse, il l'avait réalisée, au moins en partie, dans sa théorie des idées qui était devenue non seulement le centre de sa philosophie, mais le centre même de la philosophie grecque. Avec les préoccupations que Philon apportait à l'étude de la philosophie, avec son désir de constituer une hiérarchie dans l'ordre des êtres métaphysiques, il était impossible qu'il ne fût pas frappé des grandes ressources que lui offrait la philosophie de Platon.

1. Mangey, I, 325.
2. M., I, 241.
3. *De poster Caini*, 11.
4. *Quod omnis pr.* I. 18, 21; *De incorr.*, 15.
5. *De plant. Noe*, 16, 19; *Quod Deus imm.*, 31; *De Prov.*, II, 24.
6. *Quaest. in Gen.*, II, 6.

La notion des Idées est donc un des principaux éléments qu'il fait entrer dans la composition de son Logos.

C'est à Platon que Philon emprunte directement l'idée de ces paradigmes incorporels, antérieurs aux individus qui en déterminent la nature particulière. Il ne veut pas qu'on les considère seulement comme un vain nom, mais suivant Platon beaucoup plus loin qu'il n'a voulu suivre Pythagore, il proclame que ces Idées ont une essence propre et il appelle « eunuques » ceux qui leur refusent l'être et la réalité métaphysiques. Il déclare qu'en somme l'idée est le vrai nom des Puissances dont nous parle la Bible, et réunissant les Idées de Platon, il en compose le monde intelligible, antérieur au monde sensible. Il explique la *Genèse* à l'aide de la dialectique platonicienne, et, par une démarche très hardie, dont nous avons déjà remarqué l'heureux effet, il affirme que le premier récit de la création est le récit de la formation de ce monde, paradigme indispensable à la formation de notre univers sensible. Il est aussi précis et aussi décidé que Platon lorsqu'il pose la réalité objective, absolue, distincte et indépendante de ces essences idéales, et, comme lui, renversant les opinions vulgaires sur l'abstrait et le concret, il déclare que la véritable réalité est celle du monde abstrait, origine de toutes les déterminations contingentes. On peut même dire que, pour Philon comme pour Platon, les idées, principes de l'existence, sont aussi les principes de la connaissance; car Philon ne fait pas consister la connaissance dans la sensation; nul plus que lui n'a insisté sur ce que la sensation a de changeant et d'insaisissable, nul plus que lui n'a refusé à l'opinion, à cette opinion ennemie du progrès, impure de nature, instable et mobile [1], l'autorité que les sophistes lui attribuent. Pour Philon comme pour

1. Cf. Mangey, II, 652; II, 413.

Platon, bien qu'avec moins de netteté, la connaissance est l'intuition par l'entendement des éléments constants et généraux dont les sensations manifestent la présence. Les idées ont bien chez lui les deux caractères essentiels que Platon leur avait donnés; elles sont universelles, puisque aucun être particulier ne peut être formé qu'à leur exemple; elles sont substantielles puisqu'elles font partie intégrante de ce Logos qui existe par lui-même, à la fois réel et parfait.

On voit par là ce qu'il faut penser de l'opinion, souvent émise, qui prétend que la doctrine du Verbe philonien n'a pas d'origine platonicienne[1]. Sans doute, le Logos de Philon ne ressemble pas au Logos de Platon, comme il ne ressemble pas au Logos d'Héraclite. Il se peut bien que l'être intermédiaire entre Dieu et le monde, dont il est question dans le *Timée*, ne soit en somme qu'un être contingent, mortel et périssable. Mais le Logos de Philon a emprunté des éléments à la doctrine platonicienne des Idées. Foncièrement juif pour ses croyances essentielles, Philon a trouvé dans la doctrine de Platon d'heureuses ressources pour donner à ces croyances une forme qui fût en harmonie avec les progrès récents du judaïsme et sa forme nouvelle.

Lorsque Philon n'a pas eu besoin de Platon, il s'est contenté de l'admirer sans rien lui emprunter. La théodicée de Platon était excellente, comparée à la théodicée des autres philosophes grecs; son Idée du Bien sous ses trois aspects, Soleil intelligible, père de la vérité et de l'intelligence; Raison suprême, lieu des Idées; et, enfin, Ame du monde, marquait certainement le plus grand effort qu'eût fait le paganisme pour s'élever à l'idée de Dieu. La théologie juive fournissait à Philon une idée de Dieu plus

1. Cf. M. Nicolas, *Des doctr. relig. des Juifs*, p. 219 et suiv. — Fouard, ouvr. cité, I, 422.

haute à la fois et plus précise; il s'y est tenu. Pourtant, lorsqu'il proclame que Dieu a fait le monde par bonté, il se rapproche singulièrement du platonisme et de ses déclarations formelles. « Dieu était bon, et celui qui est bon n'est avare d'aucun bien. Il a donc créé le monde aussi bon que possible, et pour cela il l'a fait semblable à lui-même. »

Dans la théorie de Philon comme dans celle de Platon, un point restait obscur. Comment, dans le système platonicien, Dieu a-t-il pu créer le monde? D'où vient qu'il puisse y avoir une autre existence en dehors de celle de Dieu? Le *Timée* admit un principe coéternel à Dieu, la matière, et considéra que le monde naissait par la participation de la matière aux Idées. Le *Sophiste* fait de la matière l'Idée du non-être, l'Idée de la distinction des Idées et de leur limitation. Philon dut répondre à une question analogue. Lorsque Dieu voulut créer le monde sensible, à l'aide du monde intelligible, où prit-il la matière dans cet univers visible? Il n'est pas sûr que Philon ait résolu ce problème; mais s'il l'a résolu, il faut convenir que c'est en admettant la théorie de Platon. Le non-être qui précède la création, c'est bien le μὴ ὄν platonicien, matière désordonnée, sans qualité[1], vide et déserte[2], passive et inerte. Si Dieu vivifie et organise cet élément sans vie, c'est, pour Philon comme pour l'auteur du *Timée*, parce qu'il n'est point jaloux de ce que cet élément peut devenir.

En étudiant la psychologie et la morale de Philon, nous nous sommes efforcé de noter les nombreuses ressemblances qu'elles présentaient avec la psychologie et la morale de Platon; nous n'y reviendrons pas. Pour montrer à quel point Philon s'est inspiré de Platon, il sera peut-être préférable de citer au moins un exemple de cette influence, dans

1. *De justit.*, M. II, 367.
2. *Leg. all.*, I, 52; Mangey.

un détail de l'œuvre du philosophe juif. Les Israélites distinguaient soigneusement le *Tabernacle* et l'*Autel*. *Tabernacle* signifie *tente*; c'était, en effet, une tente de luxe dont la tenture était soutenue par un échafaudage de quarante-huit planches épaisses, en bois de sittim. Cette tente se divisait en deux parties : le *Saint* et le *Saint des Saints*. Dans le *Saint*, brûlaient les parfums, l'encens; c'est là que se trouvaient le chandelier d'or à sept branches et la table des pains de proposition. Dans le *Saint des Saints* se cachait l'arche d'alliance. Devant le tabernacle se dressait le parvis, et c'est dans cette enceinte, fermée par des rideaux de lin, que se trouvait l'*Autel* des holocaustes, en bois d'acacia, recouvert d'airain, près du vaste réservoir où les prêtres puisaient de l'eau. La différence entre le *Tabernacle* et l'*Autel* était une différence essentielle aux yeux des Juifs. Philon l'explique à l'aide du platonisme. Le *Tabernacle* (σκηνή), il l'appelle « paradigme, cachet, archétype »; c'est une idée incorporelle. Il appelle l'autel (βωμός) une image, une « empreinte très ressemblante ». Et sans doute, ce n'est là qu'un détail, mais ce détail n'est-il pas plein de sens quand il est emprunté aux croyances les plus sacrées de la religion mosaïque?

Il fallait, pour arriver à ce résultat, avoir aimé vivement Platon et s'être intimement pénétré de sa doctrine. Ce qui plaisait surtout à Philon, c'est qu'après s'être adonné à la poésie, Platon l'avait quittée pour l'étude plus austère de la nature, pour consigner dans ses dialogues le résultat des recherches de Socrate et de Pythagore[1]. Aussi bien, il avait su retrouver la poésie et s'y élever par la sublimité de sa pensée et de son style. Philon le nomme le plus « mélodieux » des philosophes[2].

De tous les ouvrages de Platon, celui que Philon cite le

1. *De Prov.*, II, 42.
2. *Quod omnis*, 2.

plus volontiers est le *Timée*; nous ne pouvons pas nous en étonner. C'est dans le *Timée* surtout que Dieu est considéré comme l'âme du monde, comme l'ouvrier, le créateur qui meut et travaille la matière, d'après le modèle des Idées. Philon emprunte au *Timée*, dans ses ouvrages de jeunesse, non seulement des idées, mais jusqu'à des phrases entières[1].

La seule théorie que Philon ne pardonne pas à Platon, c'est sa théorie de l'amour[2]. Il ne peut se résoudre à admirer le *Banquet*, ce dialogue qui est tout plein de l'amour et non pas « de l'amour des hommes à l'égard des femmes, car cette concupiscence est naturelle, mais de l'amour des mâles pour les mâles;... il semble bien qu'il ne soit question là que de la volupté céleste mais c'est » un voile jeté sur des pensées grossières, pour les excuser. C'est la seule réserve que Philon fasse à son admiration pour Platon, la seule restriction qu'il apporte à son éloge.

Les rapports de Philon avec Aristote sont assez curieux. Philon ne pouvait pas admettre les principes généraux de la philosophie aristotélicienne. Aux yeux d'Aristote, les Idées non seulement ne sont pas les principes de choses, mais elles n'ont par elles-mêmes aucune réalité. Introduite dans le système de Philon, cette théorie serait la négation de la valeur métaphysique de ce Logos qui, pour l'écrivain juif, est réel au même titre que Dieu dont il émane. Les individus seuls existent réellement pour Aristote; Philon ne cesse de revenir sur le caractère précaire et contingent de la créature. Les raisons des choses, dit Aristote, doivent être individuelles et actives comme les choses elles-mêmes; ou plutôt ce sont les choses qui s'expliquent les unes les autres. Les choses, dit Philon, n'ont aucune raison d'être en elles-mêmes; elles n'existent que par un acte de Dieu

1. *Le Timée* est cité *De incorr.*, 3; *ibid.*, 6; *ibid.*, 7; *De Provid.*, I, 20-21; II, 56.
2. *De vita contemplativa.*

et n'ont de raison d'être qu'en lui. Ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ, écrit Aristote; Dieu, écrit Philon, crée d'abord l'homme en soi, mâle et femelle, et les hommes particuliers ne sont qu'autant de reproductions de cet archétype idéal.

Philon ne pouvait pas davantage adopter la théodicée d'Aristote. Aristote croit que le monde a toujours existé, et nous avons vu que, malgré des contradictions de détail, Philon croit fermement que le monde sensible a une origine dans le temps. Aristote a dépouillé Dieu de toute puissance, de crainte que Dieu ne fût pas tout ce qu'il devait être, qu'il fût incomplet, inachevé, sujet au désir et au changement. Il fait de Dieu un acte immatériel, absolument simple et parfait. L'acte de cet acte est l'action de penser, pensée qui est à soi-même son objet, pensée de la pensée. Ceci pourrait en somme s'accorder avec la théorie philonienne de Dieu. Philon a soigneusement distingué Dieu de ses Puissances; il n'a accordé tant d'importance aux Puissances de Dieu que pour expliquer la relation entre un Dieu absolument transcendant et un univers de tous points contingent, relatif et imparfait. Il a même si soigneusement distingué ces Puissances qu'il se trouve n'avoir fait en réalité que reculer le problème qu'il voulait résoudre. On ne peut guère exprimer, dans son système, autrement que par des métaphores, les relations de Dieu avec ses Puissances.

Mais Aristote devient tout à fait hérétique pour Philon lorsqu'il soutient que Dieu ne connaît pas le monde. « Il a des choses qu'il vaut mieux ignorer que savoir. » Le spectacle d'un monde imparfait troublerait l'inaltérable repos de Dieu. Ces déclarations sont précisément le contraire des déclarations de Philon sur la Providence. Dieu, dit Aristote, n'est pas en contact avec le monde et ne lui imprime aucun mouvement; un moteur est tou jours lié à son mobile. Dieu n'agit que par attraction,

comme agissent sur nos âmes l'idée du bien et l'idée du beau. Il meut la matière par le désir qu'il met en elle; il est créateur inconsciemment. La nature s'organise en vertu de son énergie propre; elle s'ordonne en tendant vers la pensée. C'est la nature qui joue le rôle de cet architecte dont nous parlera Philon; c'est elle qui fait jaillir de son sein la finalité. Philon, théologien avant tout, se place exactement au pôle opposé. Pour lui tout est suspendu à Dieu. Il est, perpétuellement, en contact avec l'univers. Non seulement il l'a créé une fois, mais le crée tous les jours. Il meut la matière par son activité propre et la nature n'est que la matière qu'il modèle à son gré.

On imaginerait avec peine une opposition plus nette; et cependant, telle est la facilité de Philon à emprunter des idées à tout venant, tel est aussi le manque de profondeur de son esprit, que, ne pouvant emprunter à Aristote ses théories fondamentales, il se sert de lui pour édifier bien des théories particulières. Nous avons retrouvé chez Philon la distinction des quatre sortes de causes et nous avons vu le parti qu'il en tirait. Considérant l'ensemble de l'univers, Aristote constatait que les êtres forment une série d'existences de plus en plus parfaites où les inférieures servent de matière aux supérieures : le minéral est la matière de la vie végétative; la vie végétative tend à la vie animale; la vie animale prépare la vie humaine. Cette idée conduisait Aristote à supposer une matière plus simple et plus indéterminée que le minéral, une puissance pure sans forme actuelle, et, d'autre part, un acte plus pur que la vie humaine. Philon ne va pas aussi loin, mais il retient cette théorie de la hiérarchie universelle et il en fait le cadre de sa psychologie.

Car la psychologie et la morale de Philon sont pleines du souvenir d'Aristote. Rien de plus naturel. La Bible fournissait au philosophe juif tous les éléments d'une

métaphysique; elle ne lui donnait pas une théorie de la connaissance qui pût satisfaire ses exigences d'esprit cultivé et instruit à l'école de la Grèce. Si elle lui donnait une morale, c'était une morale plutôt théologique que philosophique. Philon emprunta les éléments de sa psychologie et de sa morale à Platon, peut-être plus encore à Aristote. Il distingue dans l'âme les degrés qu'y avait distingués Aristote; il adopte sa théorie de la vertu juste milieu. Nous avons noté ces ressemblances. Il y aurait à signaler un grand nombre d'imitations de détail; Philon reproduit la théorie d'Aristote sur l'homonymie et la synonymie; il reproduit ses catégories; il s'inspire de lui dans la réfutation de l'anthropomorphisme, etc.

De tous les Péripatéticiens, Critolaüs est le seul que mentionne Philon. Dans son *De incorruptibilitate mundi* [1] il cite, sans l'adopter, sa démonstration de l'éternité du monde par l'éternité du genre humain considérée comme évidente. Il rapporte aussi [2] cette autre preuve donnée par Critolaüs : « Ce qui est cause de son être est éternel, or le monde est cause de son être : donc il est éternel ».

Il nous reste à définir la position prise par Philon vis-à-vis de l'épicurisme et du stoïcisme.

Les Épicuriens sont pour Philon des impies [3]. Dans le premier livre de son *De Providentia* [4], il interpelle vivement le fondateur de leur secte : « Qu'Épicure me dise si, dans tous ses écrits, il a usé ou non du secours de la Providence et de la Sagesse? S'il a écrit sans la Providence et la Sagesse, comment peut-il se faire un titre de gloire d'œuvres composées dans cet état? S'il a écrit avec sagesse et prudence, comment a-t-il pu être sage, si ce n'est de par la Sagesse, ou prudent, sinon de par la Providence? Car il

1. Chap. II.
2. *Ibid.*, 14.
3. Τὴν Ἐπικούρειον ἀσέβειαν, *De poster. Caini*, 1.
4. I, 50.

n'y a ni sagesse sans Providence, ni Providence sans Sagesse. »

Quant aux Stoïciens, Philon ne peut pas plus partager leurs doctrines qu'il n'a pu partager celles d'Aristote. Il les traite de babillards[1] et les prend à partie surtout pour leur théorie de l'embrasement du monde. Il cite, à plusieurs reprises, et combat la définition du monde que donnait Chrysippe et sa croyance à l'ἐκπύρωσις[2]. Il attaque en particulier un passage du Περὶ αὐξανομένου : « Prenons pour exemple, disait Chrysippe, le cas de deux personnages, l'un parfait et complet dans tous ses membres; l'autre n'ayant qu'un pied. Le premier s'appelle Dion et le second Théon. Que l'on coupe à Dion l'un des deux pieds; si l'on demande lequel des deux hommes a été abîmé, il sera plus exact de dire que c'est Théon. » Cette proposition paraît à Philon venir d'un homme qui veut raconter et soutenir des paradoxes plutôt que d'un homme sensé; car comment se fait-il que Théon, auquel on n'a coupé aucune partie de son corps, ait été mutilé, et que Dion, auquel on a coupé le pied, ne soit pas mutilé ». Si Philon traite les Stoïciens Boéthos et Panetius d'inspirés (θεόληπτοι)[3], c'est précisément parce qu'ils n'ont pas admis l'embrasement du monde et se sont rangés à l'opinion plus sainte de l'incorruptibilité.

Les Stoïciens avaient admis un Logos. Chrysippe le désigne par les mots de Destinée, Vérité, Cause, Nature, Nécessité (εἱμαρμένη, ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀνάγκη). Sénèque parle d'une « âme et d'un esprit du monde ». Mais cette théorie n'a pas plus agi sur la théorie du Logos de Philon qu'elle n'avait agi sur la théorie de la Sagesse du Pseudo-Salomon. Nous connaissons désormais toutes les origines du Verbe Philonien.

1. Εὑρησιλογῶν, *De incorr. mundi*, 10.
2. *Ibid.*, 2, 9-19.
3. *De incorr. mundi*, 15.

Ce que Philon a emprunté aux Stoïciens comme à Aristote, ce sont des idées de détail. Il interprète, à leur exemple, les croyances populaires par des allégories[1]; c'est une coïncidence qu'il faut peut-être expliquer par une influence. Il admet, par instants, la divinité des astres[2]. De même, sa division des songes en trois classes (les premiers envoyés directement par la divinité et tout à fait clairs; les seconds, mêlés de clarté et d'obscurité et qui ont lieu quand notre intelligence est mue par celle de l'univers; enfin, les derniers dus à un mouvement propre de notre âme[3]) ressemble de très près à la division des Stoïciens[4].

En somme, Philon a puisé dans tous les systèmes indistinctement, souvent sans bien se rendre compte de la portée de ses emprunts. S'il avait eu plus de profondeur d'esprit, on peut imaginer qu'il se serait adressé au seul platonisme pour remplir les cadres un peu vides que lui fournissait le judaïsme. Mais, dans un milieu de grande fermentation intellectuelle, à une époque où affluaient de toutes parts au sein de la vieille société juive les richesses d'une civilisation plus jeune et plus vivante, Philon n'a pas échappé à cette « sobre ivresse » dont il nous parle quelque part dans ses œuvres. Et voilà pourquoi, peut-être, l'accueil qu'il fait aux philosophes grecs est un peu banal, par sa bienveillance même; voilà pourquoi il n'a pas su distinguer en eux les amis et les ennemis, confondant, ou presque, Aristote et Platon, et tendant les mains aussi bien à Pythagore ou à Héraclite qu'au Stoïcisme, même aux Sceptiques.

1. *De Provid.*, II, 41.
2. *De Provid.*, II, 101; *De monarch.*, I, 1; *De somm.*, II, 17; *De decem orac.*, 21; *De confus. ling.*, 34.
3. *De somniis*, I, 1; II, 1.
4. Cf. Cicéron, *De divinatione*, I, xxx, 64.

CHAPITRE III

ORIGINALITÉ DE PHILON

On le voit, l'originalité n'est pas le caractère le plus remarquable de Philon : il n'est aucune de ses théories qu'il n'ait empruntée à quelque devancier. Sa doctrine de Dieu est le résumé de la vieille théologie hébraïque; sa doctrine du monde sort de la *Genèse* interprétée à l'aide de Platon. Sa doctrine du Logos est un mélange d'éléments rassemblés de toutes parts et mal coordonnés. Sa psychologie et sa morale dépendent directement de Platon et d'Aristote. Par une rencontre étrange et bien inattendue, c'est dans sa politique, dans ses remarques pratiques sur les formes ou l'exercice du gouvernement que Philon se montre le plus original, le plus personnel. Aux observations que la tradition grecque ou la tradition hébraïque lui avaient léguées, il a joint les résultats de sa longue observation personnelle et de son passage à travers de hautes fonctions publiques.

Mais si la *matière* même de l'œuvre n'est pas originale, peut-être la *forme* le sera-t-elle? En résumé, c'est un système que de ne pas en avoir et de prendre son bien philosophique partout où on le rencontre. C'est un système, et c'est peut-être le meilleur; Philon est sans doute un éclec-

tique? — Philon n'est pas un éclectique, comme le fut son compatriote Potamon. Avec beaucoup de raison, un historien, trop négligé, de la philosophie, Pierre Leroux[1], ne reconnaît dans l'histoire qu'un très petit nombre d'éclectiques. Les philosophes auxquels on a donné ce nom lui paraissent avoir été le plus souvent des érudits, dépourvus à la fois de traditions et d'idéal. Selon lui, il n'y aurait eu que trois vrais éclectiques : Potamon, le discoureur d'Alexandrie, Juste Lipse et Victor Cousin. Cicéron n'est pas un éclectique; c'est un demi-philosophe, un Platonicien timide. Montaigne, Diderot, ne sont pas des éclectiques. Les Pères de l'Église, comme Saint Justin et Saint Clément d'Alexandrie, qui voient « la convergence de toutes les philosophies » vers le christianisme; Ammonius, qui voulut faire une synthèse de la tradition grecque, ne sont pas des éclectiques. Il en est de même pour Philon; il est un érudit beaucoup plus qu'un éclectique; les emprunts qu'il fait à tout et à tous se juxtaposent, se mélangent, mais ne se combinent pas.

Philon est, tout d'abord, un croyant juif. Sa croyance est un acte à la fois intellectuel et moral. Il respecte une tradition dont il lui souvient chaque fois qu'il se met à penser. La vérité pour lui n'est pas à trouver; elle est trouvée; il s'agit simplement de la démontrer. Il est moins un philosophe qu'un théologien. Avec lui apparaît, pour la première fois, d'une manière un peu nette, cette idée que la philosophie est la servante de la théologie. Contre ce principe, désormais établi moins par la profondeur de l'œuvre de Philon que par l'étendue de sa recherche, l'école d'Alexandrie sera la seule à réagir. Avec Philon, un grand événement se produit dans l'histoire de la philosophie, événement dont les conséquences se feront sentir pendant des

1. *Réfutation de l'éclectisme*, 1re partie, § 8.

siècles et dont le retentissement sera infini. La philosophie n'est plus la libre recherche. Quels qu'ils fussent, à quelque vérité qu'ils se fussent ralliés, les philosophes grecs, et c'est là leur plus grand honneur devant l'histoire, avaient poursuivi les vérités premières, librement, en dehors de toute contrainte, sans autre contrôle que celui de leur libre raison. Philon, lui, a son parti pris dès l'abord et « son siège fait ». Il ne discute pas des problèmes; il vérifie des axiomes. Le travail qu'il fait sur la Bible, d'autres, plus tard, le feront sur Aristote. Avec Philon, *c'est le règne de la scolastique* qui commence.

Au service de cette cause, quelles ressources Philon a-t-il apportées? Il aurait pu du moins s'efforcer de coordonner ses idées : il ne l'a pas fait. Sur bien des points de détail, il reste vague et obscur. Qu'est-ce par exemple, pour lui, que cette matière d'où Dieu a tiré le monde? Est-elle une émanation de l'Être Suprême? Sinon, comment peut-elle être la cause absolue du grand Tout? Les interprètes de Philon, Keferstein, Vacherot, Soulier se posent la question et la résolvent en des sens différents. En réalité, il semble bien que Philon lui-même ne se la soit jamais posée.

Philon n'est pas un *grand philosophe*; il est un *philosophe considérable*, et, sans nul doute, la différence est grande. Son œuvre a agi; elle méritait d'agir, par les qualités d'érudition dont elle témoignait, par l'intelligence de l'effort qui l'avait produite, par le grand nombre des idées qu'elle soulevait, des problèmes qu'elle posait, des horizons qu'elle découvrait. Telle que nous la lisons, elle nous fait songer à cette ville étrange d'Alexandrie où elle est née, et surtout à ce port célèbre où des navires de tous les pays « rangeaient les quais », chargés de marchandises si diverses. Rien de plus composite, de plus mêlé que cet ensemble redoutable de traités où Philon nous a laissé les traces de sa pensée.

Mais, si Philon a manqué de vigueur et de puissance

d'esprit, il a rendu aux idées qu'il professait un éminent service. Philon est un écrivain de premier ordre, et puisqu'il semble qu'on ne s'en soit pas avisé bien souvent, il faut le dire en passant. Dans ses traités historiques, on n'a pas assez remarqué que Philon se révélait un historien excellent. Il est peu de récits plus émouvants que celui de l'entrevue des députés juifs avec Caïus, ou que le récit de la mort de Flaccus.

Ces qualités d'écrivain, Philon les a déployées encore mieux dans ses écrits philosophiques. Les exemples en seraient, si on le voulait, très nombreux. Philon montre avec beaucoup de fermeté et dans un langage très plein l'origine et la persistance de nos illusions[1] : « En vain l'âge blanchit notre tête; le corps a vieilli; l'âme reste naïve, abandonnée à l'inexpérience de la jeunesse; la fortune, qui est de toutes les choses la plus inconstante, nous paraît stable; la nature, au contraire, qui est immuable, nous semble inconstante; comme au jeu des osselets, nous renversons les objets et bouleversons la réalité en nous persuadant que ce qui vient de la fortune dure plus que ce qui vient de la nature et que l'ordre de la nature est moins assuré que le cours de la fortune. La cause de cet aveuglement, c'est que nous jugeons seulement d'après le présent; nous ne portons pas nos regards sur l'avenir; nous nous arrêtons plus à un sens abusé qu'à la raison cachée des choses. Les yeux, en effet, perçoivent ce qui est en évidence ou à notre portée, tandis que la raison, montant plus haut, passe au travers de l'invisible et découvre l'avenir. Mais cette vue de l'âme, plus perçante que celle du corps, nous l'offusquons ou par la chère, ou par le vin, ou par l'ignorance, qui est le plus grand des maux. »

1. Début de la *Lég. à Caïus*.

Sur le Logos, il y a dans les œuvres de Philon une foule de passages d'une philosophie très poétique : « Ce qui nourrit l'âme, nous dit-il, c'est la parole de Dieu et le Logos divin, duquel découlent, comme d'un fleuve éternel, toute science et toute sagesse, qui sont la nourriture de l'âme. Cette nourriture nous est présentée dans le texte sacré comme un don venant de Dieu : « *Voici, je ferai pleuvoir sur vous du pain des cieux* ». En effet, Dieu fait descendre la Sagesse céleste dans les âmes nobles et désireuses de connaître les choses d'en haut. Mais lorsqu'elles voient et qu'elles goûtent ce pain du ciel, bien qu'elles s'en réjouissent, ces âmes ne savent pourtant pas dire d'où proviennent ce don excellent, cette douceur. C'est pourquoi elles demandent : Qu'est-ce qui est plus doux que le miel et plus blanc que la neige? Elles apprennent de Moïse que c'est le pain que Dieu leur donne à manger. Et quel est ce pain? C'est la parole de Dieu que chacun doit recevoir en partage; elle illumine l'âme et l'adoucit en faisant rayonner en elle la splendeur de la vérité[1]. »

Non moins poétique est la description de la façon dont Dieu répand la félicité dans nos âmes : « Il est écrit : *Les ruisseaux du fleuve réjouissent la ville de Dieu*. Puisque la ville sainte où se trouve le Temple est éloignée de la mer et des fleuves, il est évident qu'il ne s'agit pas d'elle ici. En effet, le fleuve du Logos divin, qui se déverse çà et là en divers ruisseaux, pénètre tout, délecte tout. La ville de Dieu, à certains égards, c'est le monde entier qui absorbe la coupe du divin breuvage et qui, se délectant au fleuve inépuisable, se remplit d'allégresse. Dans un autre sens, la ville de Dieu c'est l'âme du sage dans laquelle Dieu se promène comme dans une cité (car il est dit : *Je veux me pro-*

1. *De profugis*, M. I, 566.

mener en vous et être votre Dieu). Il lui tend sa boisson sainte, la raison. Quel est donc celui qui verse la coupe de la véritable allégresse, en qualité d'échanson et de maître des festins de Dieu, si ce n'est le Logos? Il n'est pas distinct du breuvage, il est lui-même le vin de l'allégresse, le breuvage délicieux, l'ivresse, l'ambroisie de la joie et de la sérénité [1]. »

Philon est ingénieux; il l'est jusqu'à la subtilité et à l'inexactitude. Pour s'en convaincre, il suffit de lire sa théorie du baiser et de l'amour [2]. « Le baiser diffère de l'amour. L'amour semble représenter que deux âmes unies par la sympathie se découvrent; le baiser semble représenter une simple affabilité toute de surface, quand une nécessité rapproche deux personnes. Comme il n'y a aucun rapport de sens entre le mot ἀνακύπτειν, *lever la tête*, et le mot κύπτειν, *se pencher en avant*; entre le mot καταπίνειν, *engloutir*, et le mot πίνειν, *boire*; entre le mot μάρσιππος, *sac*, et le mot ἵππος, *cheval*; de même, il n'y a aucun rapport de sens entre le mot καταφιλεῖν, *embrasser*, et le mot φιλεῖν, *aimer*, puisque, cédant aux dures nécessités de la vie, certaines personnes embrassent beaucoup de leurs ennemis. »

Philon a d'autres défauts qui tiennent à sa manière de composer. Il y a dans ses œuvres un contraste curieux entre le désordre général de ses théories et de ses idées et la correction, la régularité avec laquelle il développe chaque idée en particulier. Il prend les versets de la Bible dans l'ordre où ils se présentent; il prend dans ces versets les mots importants les uns après les autres. Mais lorsqu'il a tiré de l'interprétation d'un mot une allégorie, il l'expose méthodiquement. Ayant disposé ses arguments et divisé

1. *De somniis*, I, II, 691 et suiv. — *De exsecr.*, 7; une jolie définition : Ἐλπὶς χαρὰ πρὸ χαρᾶς ἐστίν.
2. *Quis rerum*, 8.

son discours en plusieurs points, s'il omet de développer l'un de ces points, il l'indique avec précision, comme dans ce passage de la *Vie de Moïse* [1], où, ayant reconnu trois sortes d'oracles, il déclare qu'il remet à un autre temps et à un autre lieu l'étude approfondie de la première espèce. Cette symétrie à outrance, toute extérieure, toute formelle, peut faire illusion quelque temps; à la longue, elle rebute et fatigue.

Philon s'aperçoit, trop tard parfois, qu'il ennuie son lecteur [2]. Enfin, il se répète trop volontiers. Dans un même ouvrage [3], par exemple, il raconte deux fois, et chaque fois avec de longs développements, l'histoire du passage de la mer Rouge et celle de la Manne. Dans un même livre [4], il cite deux fois l'histoire du Veau d'or.

Pour connaître complètement Philon, même au seul regard de sa philosophie, il serait indispensable d'étudier son vocabulaire et son style [5]. Nous devons ici nous contenter de quelques indications. Philon aime beaucoup les néologismes, comme ἀναστοιχειόω [6], *ramener à ses éléments primitifs*, d'où *régénérer*; ἑρπηνώδης, *qui s'étend de proche en proche comme une dartre* [7]; ἰχνηλατεῖν, *suivre à la piste* [8]; ou bien encore comme ce verbe πηδαλιουχέω, *tenir le gouvernail*, que nous avons vu appliqué au Verbe [9] et que nous retrouverons dans Josèphe [10].

Il aime à prendre dans un sens nouveau des mots anciens ou des expressions anciennes. Le mot ὑφηγητής, qui signifie proprement *guide*, *conducteur*, signifie chez

1. III, 23.
2. *De ebrietate*, 43.
3. *Vita Mosis*. — Cf. *De constit. princ.*, 11.
4. L. III des *Allégories*.
5. Cf. le livre de Siegfried et la préface de l'édit. de Cumont.
6. M. 1, 227, 477, etc.
7. M. 2, 205.
8. M. 1, 12; 2, 42.
9. M. 1, 131.
10. P. ex., *Macc.*, 7.

lui *maître, précepteur*; γνώριμος, *familier*, est pris dans le sens de *disciple*. Nous retrouverons ces acceptions dans la littérature alexandrine. D'autres paraissent propres à Philon. Par exemple, le mot θεοπλάστης, qui signifie *fabricant d'images de dieux*, signifie chez lui *le Divin Créateur*.

En outre, Philon mêle aux mots récents et vulgaires des mots anciens et poétiques : par exemple, ἀρτίγονοι, les *nouveau-nés*. Il emprunte à Eschyle et à Euripide le mot παντευχία, *armure complète*; à l'*Odyssée*, le verbe σκηρίπτω, *s'appuyer sur*, etc.

Quant à la langue de Philon, ce n'est pas la langue habituelle de la philosophie; c'est la *langue des orateurs*. Philon recherche l'atticisme; il écrit θάλαττα, διττός, ἁρμόττω; ἀφαυαίνω pour ἀπαυαίνω; ἐξαναλόω pour ἐξαναλίσκω; θρυλεῖν pour θρυλλεῖν. Il emploie des substantifs abstraits au pluriel; il met souvent au neutre un adjectif attribut dépendant d'un nom masculin ou féminin; il étend le sens de l'article; il recherche l'asyndète. A l'exemple des orateurs, et surtout de Démosthène, il aime beaucoup le rapprochement des synonymes. Ce détail est très important, car, lorsque Philon dira, par exemple : αὐξήσει καὶ προκοπαῖς καὶ βελτιώσεσι, il ne faudra pas chercher entre ces mots de différence philosophique.

Grand écrivain et philosophe considérable, Philon devait mériter les suffrages de ses contemporains ou de ses successeurs. Les éloges ne lui ont pas manqué. Josèphe le proclame un homme « illustre en tout ». Eusèbe vante « l'abondance, la richesse, la sublimité de son style et la profondeur de ses pensées[1] ». Saint Jérôme dit que ses ouvrages sont « remarquables et innombrables [2] ». Saint Augustin le loue comme un philosophe « d'une science universelle et profonde, dont les Grecs ne craignent pas de

1. *Hist. eccles.*, liv. II.
2. *Catalog. Script. eccl.*

comparer le langage à celui de Platon [1] ». Photius atteste que ses écrits lui ont valu chez les Grecs une immense renommée [2].

Malgré ces témoignages, nous serons plus réservé. Nous louerons cette prodigieuse activité d'esprit; nous serons frappé de la constance avec laquelle Philon est revenu à cette idée de mettre la science grecque au service de la théologie juive; nous le féliciterons d'avoir donné du Verbe une théorie que d'autres rendront plus simple et plus précise, mais que personne après lui ne fera plus riche et plus compréhensive. Nous déclarerons que peu d'œuvres offrent un champ d'observations plus fertile au philosophe et au théologien. Nous regretterons seulement que Philon n'ait pas échappé au reproche d'incohérence, que son influence soit plus considérable que sa doctrine n'est sûre, et qu'enfin sa philosophie ne supporte pas toujours l'épreuve d'un examen logique et détaillé.

Ce jugement paraîtra sévère, au premier abord, et injuste. On aura de la peine à admettre qu'un philosophe dont l'influence a été aussi lointaine ne mérite pas une définition plus glorieuse; on sera moins étonné si l'on veut bien se rendre compte qu'il n'a pas inventé sa méthode et qu'il n'a pas su fermer son système. Sans doute, il a trouvé pour la philosophie grecque une orientation nouvelle; il l'a ranimée pour plusieurs siècles; les raffinés diront qu'il eût mieux fait de la laisser mourir de sa belle mort avec ce paganisme grec dont elle avait été la sublime expression. On ne vit pas impunément dans une époque de transition et de décadence; à l'activité calme des belles périodes succède alors une agitation féconde pour l'avenir, mais, dans le présent, confuse. L'œuvre de Philon est vivante; elle est un signe des temps; elle reflète à mer-

1. *Contra Faustum*, lib. XII.
2. *Bibliot. Cod.*, CIII.

veille cette époque où le mysticisme commence à germer; c'est ce qui la rend digne de notre sympathie. Elle n'offre pas au philosophe un sujet de méditations comme l'œuvre d'un Platon ou d'un Aristote. C'est déjà faire une concession que de donner à Philon le nom d'éclectique : ce titre n'est pas toujours une injure.

CONCLUSION

L'école judéo-alexandrine disparaît après Philon et l'on ne voit pas quels représentants elle eut à partir du Ier siècle de notre ère. Il est à présumer que l'autorité de Philon et l'étendue de ses recherches, comme le caractère encyclopédique de sa doctrine, découragèrent ceux qui auraient pu être tentés de reprendre pour leur compte l'idée essentielle du judéo-alexandrinisme.

La conclusion naturelle de notre étude serait une recherche des influences qu'a exercées la philosophie judéo-alexandrine. Ces influences sont considérables, surtout si l'on compare l'influence du judaïsme ainsi transformé à l'influence de l'Orient non juif.

Sans doute, c'est une exagération que de ne pas croire à l'influence de l'Orient non juif sur les doctrines grecques postérieures à l'ère chrétienne. Apollonius de Tyane a accordé une grande importance aux philosophes de l'Inde. Le *De Fato* de Cicéron nous montre que l'astrologie chaldéenne s'était rencontrée et mêlée avec le fatalisme des Stoïciens. Les mages perses ont certainement exercé une influence. La magie était répandue lorsqu'Apollonius de Tyane et Apulée furent obligés de s'en défendre. Enfin,

chez Plutarque, nous trouvons des traces de doctrines égyptiennes.

Mais cette influence est restreinte. Elle s'est exercée sur la philosophie assez indirectement. Les croyances de l'Orient non juif se répandirent parmi la foule; c'est ainsi que la pensée des philosophes en fut modifiée; c'est par là, sans doute, que la théorie de la matière de Platon et d'Aristote se transforme chez Plutarque en une théorie dualiste du bien et du mal. Cette influence est donc presque négligeable. On ne peut en dire autant de l'influence qu'exerça le judaïsme, transformé en judéo-alexandrinisme et vulgarisé par Philon.

Le philonisme ne semble pas avoir eu une grande influence sur le judaïsme postérieur. Il est inexact cependant de dire qu'il n'en ait eu aucune. L'hérétique Cérinthe, du Ier siècle de notre ère, qui fut probablement un Juif, avait fait son éducation dans l'école philonienne d'Alexandrie. On retrouve, dans son système, ces origines. Dieu, pour lui, n'a pas créé la matière, qui est l'œuvre d'anges inférieurs. Le Dieu des Juifs est l'ange qui a revélé la Loi [1]. Au commencement du XIe siècle, un petit ouvrage d'exégèse allégorique, le *Midrasch Tadsché*, dont l'auteur est Moïse Na Darschau, nous offre une suite d'idées théologiques tout à fait particulières, qui sont étrangères à la littérature rabbinique et sont puisées dans le *Livre des Jubilés* et surtout dans l'œuvre de Philon [2]. Ce serait, en effet, une très grave question que de se demander si Philon n'a pas agi sur Spinoza. On trouverait à ce sujet des renseignements dans un livre allemand du XVIIe siècle, *le Spinosisme dans le judaïsme* [3], livre sorti d'une correspondance entre le

1. Cf. Amélineau, Art. CÉRINTHE de la *Grande Encyclop.*, et les auteurs qu'il cite.
2. Cf. *Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché,* par Epstein (*Revue des Ét. juives*, XXI, 80; XXII, 1).
3. Amsterdam, 1699, in-12.

théologien Georges Wachter et un protestant converti au judaïsme, Moses Germanus. L'auteur y étudie la question de savoir si Spinoza était initié à la Kabbale. Il cite des passages importants tirés des *Lettres* et de l'*Éthique* qui nous fourniraient des renseignements précieux sur les rapports possibles de Philon et de Spinoza [1].

Philon a certainement eu une très grande influence sur la tradition païenne. Numénius d'Apamée s'est rappelé Philon dans ses différentes tentatives pour interpréter les paroles de Moïse et des prophètes en un sens allégorique [2]. Nous ne pouvons qu'indiquer en passant le problème très intéressant des relations de Philon avec le néo-platonisme, avec Plotin, avec Porphyre, Jamblique, Proclus, Denys l'Aréopagite.

Mais la question la plus importante, puisque de nos jours elle n'a rien perdu de son intérêt, c'est la question de l'influence de Philon sur la tradition chrétienne, sur les Pères, sur la première dogmatique chrétienne, sur les Gnostiques, sur les Pères d'Alexandrie, sur l'Église d'Orient, sur l'Église d'Occident, sur la scolastique [3].

La question des ressemblances entre le Logos de Philon et celui du quatrième évangile est bien délicate [4]. Mais, pour ne prendre qu'un exemple, un peu plus simple, il est certain que l'*épître aux Hébreux* se ressent de la théologie philonienne [5]. On se demande même si son

1. Cf. l'ouvr. de Wachter sur le même sujet : *Elucidarius cabalisticus*, Rome, 1706, in-8. — Voir de plus Ritter B., *Philo u. d. Halacha*, Leipzig, 1879; Weisse (Samson), *Philo von Alexandrien und Moses Maïmonides*; *ein vergleichender Versuch*. Inaugural Dissertation vorgelegt von S. Weisse; Dessau, H. Neubürger, 1884, in-8.

2. Freudenthal, *Alex. Polyhistor*, p. 173; Schürer, ouvr. cité, II, 829-30; Ravaisson, ouvr. cité, II, p. 368 et suiv.

3. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*; — les œuvres de Mgr Freppel sur les Pères de l'Église; — Amélineau, *Essai sur le gnosticisme*, Paris, in-4, 1887; — les œuvres de Saint Ambroise, celles de J. Scot Erigène, etc.

4. Cf. J. Réville, *La doctr. du Logos dans le IVe Évangile et les œuvres de Philon*. — L'abbé C. Fouard, *Vie de N. S. J.-C.*, Paris, 1884, I, p. 418 et suiv.

5. Cf. *La Théologie de l'Ép. aux Hébreux*, par E. Ménégoz, Paris, 1894. —

auteur inconnu n'a pas été un disciple de Philon. Sans doute, l'idée de l'incarnation du Logos est une idée nouvelle, mais la christologie de l'épître est toute philonienne. Le Christ préexistant, c'est le Logos de Philon; tous deux méritent le titre de Fils de Dieu. Ce premier-né, Dieu, dans l'*épître aux Hébreux*, le tire de son propre fond; il en fait son Verbe, sa Parole. Il est le reflet de la gloire de l'Être et l'empreinte de son essence (1, 3); l'image de Dieu, et en même temps l'organe de la création du monde (1, 2, 11, 3); le soutien de ce monde (1, 3); être pur (7, 26); sans péché (4, 15); plein de bienveillance et de sympathie (4, 15; 5, 2); médiateur entre le Créateur et les créatures (8, 6; 9, 15; 12, 24); sans père ni mère mortels (7, 3). Il y a tout un paragraphe[1] du livre III des *Allégories* qui est reproduit dans l'épître avec les mêmes idées cosmologiques, la même méthode de démonstration, les mêmes citations, les mêmes termes. Les ressemblances sont innombrables et ne laissent aucun doute. Les deux auteurs considèrent l'Écriture Sainte comme littéralement inspirée de Dieu, ils la citent de la même façon et parfois avec les mêmes variantes[2]. Ils ont la même méthode allégorique et cette méthode n'est pas la méthode palestinienne, mais bien la méthode alexandrine.

Mais c'est surtout la cosmologie de Philon qui a trouvé du succès près des docteurs chrétiens. Les allégories sur le premier chapitre de la *Genèse*, l'explication de la création du monde en six jours firent règle pour tous les écrivains chrétiens qui commentèrent après lui, à Alexandrie, les idées bibliques sur la création. Nous les retrouvons, par exemple, avec le système de Philon sur les nombres, chez le plus ancien Père de l'Église dont l'explication de la

Joh. Bened, Carpzovii Sacrae exercitationes in S. Pauli epistolam in Hebrae. ex Philone Alexandrino, Helmstadii, anno MDCCL.

1. § 3.

2. Cf. *Héb.*, 13, 5, et Phil.. *De conf. ling.*, 32.

Genèse nous soit restée, chez saint Théophile d'Antioche[1]. Cette explication dut être reproduite par Papias, Rhodon, Candide, Appion, Maxime et tous les écrivains qui, suivant le témoignage de Saint Jérôme et d'Eusèbe, composèrent sur l'œuvre des six jours.

L'analyse que fait de Saint Justin Anastase le Sinaïte semble nous prouver que le martyr ne vit, comme Philon, qu'un symbole dans les jours cosmogoniques[2].

« Le système allégorique de Philon, dit Siegfried, avait absorbé comme un immense réservoir tous les petits ruisseaux de l'exégèse biblique à Alexandrie pour déverser ses eaux dans les rivières et les canaux à mille bras de l'interprétation juive et chrétienne des Saintes Écritures[3]. » « A la suite de Philon, dit Cruice[4], la plupart des chrétiens d'Alexandrie affirmèrent que les six jours n'étaient que la représentation mystique de la puissance du nombre 6.... Réduisant à une belle allégorie toute la narration de Moïse, ils ne donnèrent à l'Être Suprême qu'un seul instant pour tout enfanter; ils pensaient lui attribuer ainsi une action plus en harmonie avec sa puissance et son immutabilité; et, rendant cette action unique et générale, ils en voyaient l'accomplissement dans ces paroles de la *Genèse* : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre[5] ».

Le Didascalée rappelle à chaque instant le souvenir de Philon. Clément d'Alexandrie, qui en fut le premier maître, précise la doctrine du philosophe juif en soutenant que Dieu a créé le monde de toute éternité et qu'il le crée sans cesse; que le temps est né avec le monde. Le jour dans lequel Dieu crée l'Univers, c'est le Verbe[6].

1. Cf. Freppel, *Les Apol. chrét. au IIe siècle*, 1860, p. 270 et suiv.
2. Voir *S. Justin. Fragm. — Appendix*, pars II, c. XVI, t. VI, col. 1597-1599.
3. *Philon von A.*, p. 27. — Cf. Freppel, *Clém. d'Alex.*, 1865, pp. 125, 428-429. — Biet, *Essai hist. et crit. sur l'éc. J. d'Alex.*, 1854, p. 299-341.
4. *Essai crit. sur l'Hexaméron de S. Basile*, p. 45-46.
5. Cf. Mosheim, *Hist. eccles.*, saec. III, p. 11.
6. *Strom.*, VI, 16, t. IX, col. 376.

Origène, qui est le disciple de Clément, est aussi le disciple de Philon. Son commentaire s'inspire souvent du commentaire de Philon. La tradition exégétique qu'il crée se rattache à celle que représente le philosophe juif. Comme lui, il croit que l'univers a été créé en une seule fois; comme lui, il ne voit qu'un symbole dans l'œuvre des six jours. Le firmament est le corps; les deux grands luminaires sont Jésus-Christ et son Église; les étoiles sont les patriarches et les prophètes; les poissons et les reptiles sont les pensées basses et rampantes de l'âme; les oiseaux sont les pensées élevées. Notre monde a été précédé non seulement d'un autre monde, mais d'une multitude d'autres mondes. Le paradis terrestre n'est qu'une image du ciel.

Au IVe siècle, saint Athanase adopte aussi la théorie de la création simultanée; il développe le sens allégorique du Cantique des Cantiques, de l'Ecclésiaste ou des Psaumes; il croit aussi à un Logos. Saint Cyrille, au Ve siècle, continue la même tradition, mais avec plus de modération et de réserve. Au VIIe siècle, cette méthode s'atténue encore avec Anastase le Sinaïte, chez qui nous percevons les dernières influences de l'allégorisme alexandrin sur la vraie tradition chrétienne. On retrouverait cette influence dans la scolastique et à l'époque de la Renaissance. Au XVe siècle, dans la philosophie byzantine, nous rencontrons un platonicien, George Gémiste, dont les théories ressemblent tant à celles de Philon qu'un manuscrit[1] a pu attribuer au philosophe juif son traité *De virtutibus*.

Les écrivains modernes eux-mêmes ont fait plus d'une fois mention de Philon. Il serait piquant de montrer que Bossuet et Voltaire, comme d'ailleurs Montesquieu, se sont servis de lui. Pascal, en tout cas, l'a bien connu. Dans le

1. De Milan.

chapitre de ses *Pensées* où il énumère les avantages du peuple juif, il invoque l'autorité de Philon avec celle de Josèphe en faveur de l'ancienneté de leur loi [1]. Au même chapitre, il cite le traité *De la monarchie*, où Philon a remarqué que « la République chrestienne et mesme judaïque n'a eu que Dieu pour maistre [2] ». Enfin, dans le chapitre des *Prophéties*, rappelant que, ce que Platon n'avait pu persuader à quelques hommes choisis, la force secrète du christianisme sut le faire croire « à cent millions d'hommes ignorants, par la vertu de peu de paroles », c'est encore à Philon le Juif que Pascal nous renvoie et au traité de la *Vie contemplative* où l'on voit les riches laisser « leur bien », les enfants quitter « la maison delicate de leurs pères pour aller dans l'austérité d'un désert ».

Ce sont là de simples indications, bien sommaires, mais qui prouvent peut-être le long rentissement de l'œuvre de Philon. Nous terminerons cette étude sur le regret d'avoir à quitter aussi vite cette philosophie, si peu connue et si considérable. L'étude de Philon est, au premier abord, ingrate; ses traités sont si nombreux, parfois si monotones, d'un développement si lent et si long! Et pourtant, lorsque l'on entre dans son intimité et que l'on se rend plus familier avec ses procédés de pensée et de style, on est séduit par la fécondité de la recherche et par sa nouveauté. Une phrase heureuse fait oublier vingt chapitres ennuyeux; une idée ingénieuse ou juste fait oublier tant d'interprétations invraisemblables; et, lorsque l'on s'est efforcé de résumer ce que l'on a pu dégager de toutes ses théories, on garde le regret de n'avoir pu présenter dans toute sa richesse, dans son infinie complexité, cette œuvre qui, si elle est en somme d'un intérêt assez médiocre pour le philosophe, est d'une importance capitale

1. Éd. Molinier, I, 185.
2. I, 188.

pour l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire pour l'histoire des idées.

En somme, ne soyons pas trop sévères pour Philon et les judéo-alexandrins. Dans un temps où les hommes erraient hors d'eux-mêmes, comme il arrive aux époques de transition, Philon poursuivit incessamment l'étude des grands mystères. Il eut le cœur honnête et chaud; les sentiments mauvais n'altérèrent jamais la douceur et la paix de sa vie. Grave et simple sous son manteau de philosophe, il se montra, aux jours de lutte, fidèle à ses ancêtres. Si sa conscience fut timide, son esprit fut ambitieux. Il eut un grand appétit de savoir; il attaqua presque tous les problèmes sans discernement : sa présomption nous paraît naïve. Son œuvre n'est pas d'un métal très pur. Mais il connut à fond les Saintes Écritures; Juif, il aima Platon, ce qui est le propre d'une belle âme. Il enrichit et répandit la doctrine du Verbe; c'est ce qui lui vaut l'honneur de représenter, près de la postérité, l'École Juive d'Alexandrie.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

LIVRE III

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE PHILON

CHAPITRE I

CHAPITRE II

LIVRE IV

EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE DE PHILON

CHAPITRE I

CHAPITRE II

CHAPITRE III

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 864-97.

